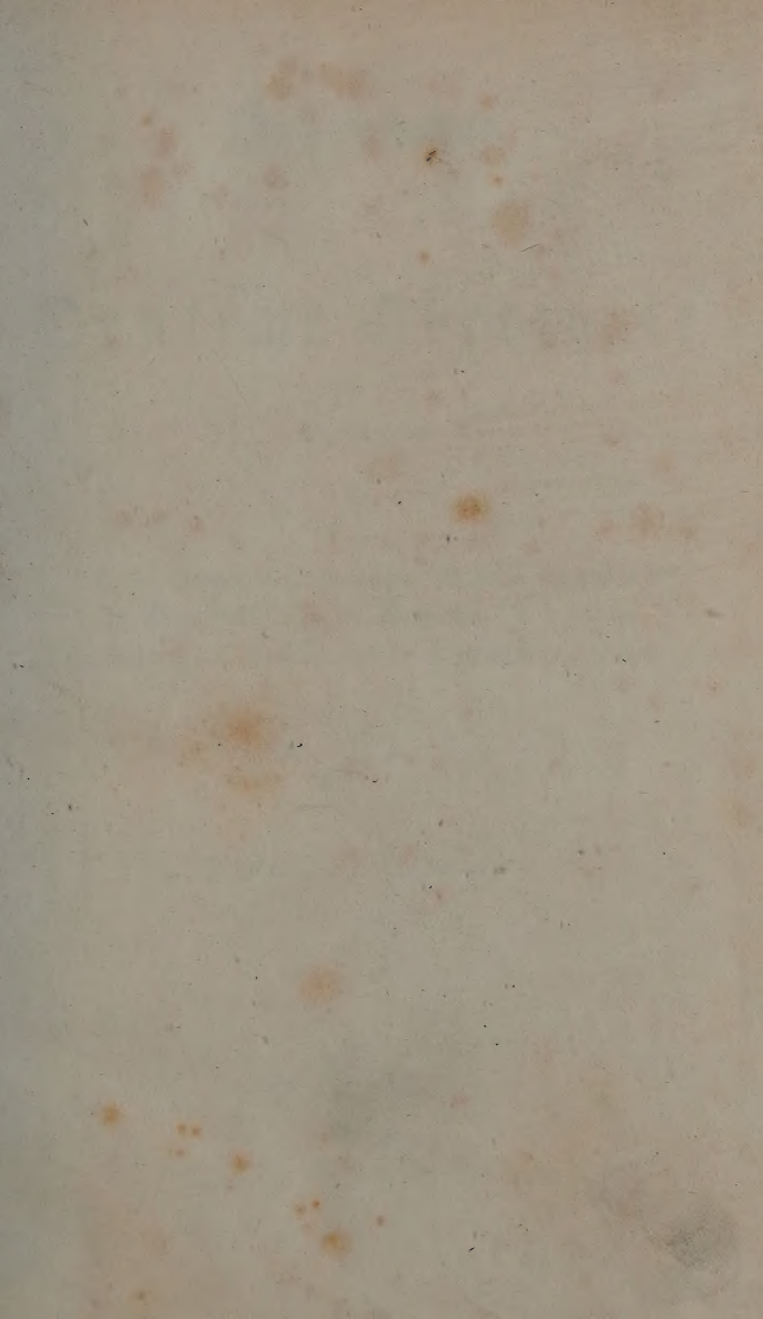






BERKELEY, CALIFORNIA







**Jahrbücher**

für

# Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,  
Dr. Ehrenschäfer und Dr. Wagenmann in Göttingen,  
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

---

Neunter Band. Erstes Heft.

---

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1864.

Verlag

# Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes

Die Zeitschrift ist eine der wichtigsten Quellen für die Kunde des Morgenlandes. Sie enthält alle Nachrichten über die Geschichte, Geographie, Sprache, Literatur und Kunst der Länder des Ostens. Die Zeitschrift ist eine der wichtigsten Quellen für die Kunde des Morgenlandes.

Verlag von F. Vieweg

Verlag

## Zur Revision der biblischen Zahlensymbolik.

Von

A. Chr. Lämmert,

Pfarrer zu Weil im Schönbuch (Württemberg).

Giebt es eine Symbolik der Dinge und ihrer Verhältnisse, so giebt es auch eine Symbolik ihrer Maße, eine Zahlensymbolik. Hat der Schöpfer allem Existirenden seine Bedeutung und Stellung, Gebiet und Grenzen angewiesen nach Zeit, Raum, Menge und Kraft, so haben auch bestimmte, in Zahlen ausgesprochene Maße ihre Nothwendigkeit für bestimmte Dinge und Erscheinungen, und indem diese selbst eine Idee repräsentiren, muß die Zahl ihrer adäquaten Maße der Ausdruck von Verhältnissen sein, welche solcher Idee angehören oder mit ihr in Verbindung gebracht werden. Läßt ein oberflächlicher Blick auf die Natur die Maßzahlen meist zufällig erscheinen, so führt das genauere Nachsehen nicht nur auf Spuren bestimmtester Ordnung, sondern auch näher auf einen Anfang der Erkenntniß, daß gewisse Maße für gewisse Dinge und Zeitverläufe Gesetz sind und diese sich ihnen unterzuordnen haben. Wäre der menschliche Geist im Stande, die Dimensionen und Proportionen alles räumlich und zeitlich in Erscheinung Tretenden nicht nur äußerlich, sondern auch nach dessen Ursachen und Zwecken zu erkennen, so wäre ihm auch das Verständniß des geistigen Charakters der Erscheinungen geöffnet. Allein was die Zahlensymbolik aus der Natur schöpft, das gewährt noch nicht einmal die einfachsten Elemente zur Construction einer Wissenschaft der natürlichen Zahlensymbolik und beschränkt sich auf das uralte allgemeine Resultat, daß eben gewisse Maße in den verschiedenen Naturgebieten von Bedeutung sind und ihre Anwendung nicht eine willkürliche, sondern der göttlichen Naturordnung entnommene, also nothwendige sei. „Jenes Zeitmaß der Seher“ — sagt J. R. Passavant in seinem „Lebensmagnetismus“, 1837 — „ist bedingt durch den Rhythmus, in dem jedes Zeitwesen lebt.“ — „Das Eigenthümliche eines jeden Wesens wird ebenso sehr durch seinen Zeitrhythmus als durch seine Form



im Raume bestimmt. Auf diese Weise haben wohl auch die heiligen Zahlen eine tiefere Bedeutung, indem sie Symbole von Zeiten und Zahlen sind, die ihren Grund in dem Leben der Natur, des Menschen und vielleicht der Menschheit selbst finden.“

Aber wenn der Naturforscher kaum weiter kommt, als bis zu diesem Resultat, wenn er eben einzelne in gleichen Fällen auffallend wiederkehrende Zahlen bezeichnen und die Thatsache einfach einregistriren kann, so füllt dagegen die Offenbarung den Mangel aus. Es giebt keine andere wahre und auf sicheren Grundlagen ruhende Zahlen-Symbolik, als die biblische. Was sich von symbolischer Deutung der Zahlen bei den Heiden findet, das leitet sich viel richtiger theils aus den Resten der geoffenbarten Wahrheit ab, die sie noch besitzen, theils aus einem instinctiven Naturgefühl und Wahrheitsbedürfniß, als daß man ihre ohnehin meist unrichtigen Deutungen zur Quelle für das Verständniß biblischer Symbole macht. Soll immerhin eine heidnische Symbolik schon ausgebildet gewesen sein, als Israel durch Mose Gesetz und Cultus erhielt: war das aber auch schon zu Abraham's Zeiten? Sollte Jehovah die Anweisung zu jenen symbolischen Acten, die er diesem gab, aus Aanaans oder Aegyptens Weisheit genommen haben? Sei immerhin der durch Mose gegebene typische Gottesdienst nach einer Seite hin reformirende Anknüpfung an schon Bekanntes und Vorhandenes: gerade die ausdrücklich als himmlische Verordnungen gegebenen Bestimmungen sollten beurfunden, daß es sich nicht um ein Entwenden ägyptischer Gefäße handele. Die Stiftshütte hatte ein himmlisches Vorbild, kein hamitisches, und die Künstler derselben begabte Gott selbst mit seinem Geiste. Es war also von den Auslegern ein Fehlgriff, das heidnische Alterthum mit in den Rath zu nehmen, und man wird in dieser Beziehung im Gegensatz zu Bähr<sup>1)</sup>, Hengstenberg<sup>2)</sup> und Kurz<sup>3)</sup> mit Kliefoth<sup>4)</sup> einverstanden sein

1) Symbolik des mosaischen Cultus.

2) Geschichte Bileams. 1842.

3) Theologische Studien und Kritiken, 1844. 2.

4) Theologische Zeitschrift von Dr. Dieckhoff und Dr. Kliefoth, 1862. Unser Aufsatz war eben fertig, als die eingehende Arbeit des Herrn Dr. Kliefoth in unsere Hände kam. Wir freuten uns herzlich mancher Uebereinstimmung, konnten aber unsere Auffassungen nicht modificiren. Eine eingehendere Kritik der Kliefoth'schen Abhandlung kann man nicht geben, ohne ihr Schritt für Schritt nachzugehen und so sich und Andere zwecklos zu ermüden. Um so mehr bitten wir den Leser, auch Herrn Dr. Kliefoth uns gegenüber zu hören. Man wird aus

müssen, welcher darauf aufmerksam macht, daß die Zahlensymbolik der Schrift die ursprünglichere war und das Heidenthum einen ganz anderen Gedankeninhalt habe, als das geoffenbarte Wort.

Ist die Zahlensymbolik eine wissenschaftliche Disciplin, so muß sie ihre Regeln haben, und diese festzustellen ist ebenso nothwendig als schwierig. Obwohl sie nur a posteriori gefunden werden können, so kann man doch von einer Abhandlung über die Zahlensymbolik erwarten, daß sie die Grundsätze, nach welchen verfahren wurde, schon zur einleitenden Verständigung mittheilt, weshalb wir nachstehende Sätze, die uns leitende Kanones gewesen sind, nicht zurückhalten wollen.

1. Während Farben, Töne, Formen und andere unsere Sinne berührende Einflüsse anziehend oder abstoßend auf uns wirken, also sich eignen, ethische Zustände zu versinnbildlichen, ist dieß bei den Zahlen nicht der Fall. Sie sind ethisch indifferent, bestimmen gleicherweise die Maße des Guten und Bösen, doch mit der Ausnahme, daß das Böse das Maß und die Zahl des Vollkommenen nicht erreicht. Daher gehört die Zahlensymbolik in das Gebiet der theologischen Physik, doch nicht ohne auch wie diese anderweitige Verwendung finden zu können.

2. Sind die Zahlen zum Zählen und Messen da, so taugen sie, wie bekannt, nie und nirgends dazu, Unermeßliches, Unendliches zu bezeichnen, dagegen solche Zahlen, von deren Größe unser Vorstellungsvermögen hinter sich gelassen wird, allerdings zum Ausdruck des Zahllosen, richtiger für uns Unzählbaren, dienen können. Es kann also keine Zahl geben, welche nach ihrer symbolischen Dignität die Idee Gottes darzustellen geeignet wäre. So richtig nun Kliefoth sagt: „Der selbe Gott, der Zeit und Raum gemacht hat, hat auch dem Menschen das Zahlensystem gegeben, um jene zu zählen und zu messen“, so consequent er also das Zahlensystem für eine Schöpfung Gottes erklärt, so wenig stimmt es damit überein, wenn auch er die Drei für die Signatur Gottes nimmt.

3. Wir sind ganz einverstanden mit Bengel und Anderen, daß das System göttlicher Mathesis sehr genau, daß bei Gott Alles nach Zeit, Raum, Größe, Menge genau gewogen, gemessen, bestimmt sei; aber die göttlichen Maßstäbe sind und bleiben uns unbekannt, weiß-

---

solcher Vergleichung wenigstens die Erkenntniß gewinnen, daß auch die biblische Zahlensymbolik noch immer sehr wenig abgeschlossene Ergebnisse darbietet, vielmehr die bisherigen Arbeiten eben als Versuche anzusehen sind.



wegen wir auch unsere diesseitigen Maße aus dem Spiele lassen müssen. Als Beispiel dienen jene siebenzig Siebenheiten bei Daniel: Siebenheiten sind es, daran ist kein Zweifel; aber das Maß der Einheiten ist nicht angegeben.

4. Der primitive Stand unserer Disciplin fordert zur größten Vorsicht bei der Auswahl derjenigen Bibelstellen auf, die das Material zur Zahlensymbolik abgeben sollen. So gewiß es Pflicht des Symbolikers ist, nichts zu übersehen, so wenig darf er das Material blindlings zusammenraffen. Er hat jede Zahl darauf anzusehen, ob sie nach ihrem Ort, nach dem Sinn des Schriftstellers, nach ihrer Stellung zum Offenbarungs-Organismus und gemäß der biblischen Darstellungsweise nur eigentlich oder eigentlich und symbolisch zugleich oder nur symbolisch zu nehmen sei.

5. Prophetische, typische, parabolische Schriftstücke sind es vor Allem, welche das Material für die Zahlensymbolik gewähren. Hier weist die richtige Unterscheidung der Prophetie von der Wahrsagung auf symbolische Fassung.

6. Geschichtliche Stücke, die nicht typisch sind, können nur insofern Beiträge zur Zahlensymbolik liefern, als man daraus erkennt, daß die tropische Bedeutung der Zahlen in das Bewußtsein des Volkes eingedrungen ist und dieses in einzelnen Fällen ein Verständniß derselben hatte.

7. Wo die Schrift selbst nicht zählt, verbietet es die Vorsicht auch dem Exegeten. Am allerwenigsten darf man solche Stellen als Grundsteine verwenden.

8. Auch die heilige Arithmetik hat Grundzahlen und abgeleitete; allein es darf nicht vorausgesetzt werden, daß sie mit unserem Zahlensystem zusammenfallen, und man muß sich vor der Willkür hüten, welche gewisse arithmetische Zusammensetzungen geradezu auf die symbolische Zahl überträgt und daraus Schlüsse für die Deutung zieht, die auf andere Fälle angewendet zu Schanden werden. Sagt man z. B.  $7 = 3 + 4$ , so muß man auch sagen  $4 = 3 + 1$ ,  $5 = 3 + 2$  u. s. f. Während wir nicht läugnen wollen, daß Zerlegung und Zusammensetzung gewisser Symbolzahlen in der That öfter bedeutsam ist, so darf der Symboliker doch ein solches analogisirendes Verfahren nicht zur Grundlage machen.

9. Obwohl Zahlen zu genauer Bestimmung der Maße und Werthe dienen, an sich selbst keine Elasticität haben, so kommt ihnen dieselbe doch öfter zu um der Dinge willen, auf welche sie bezogen

sind. Es giebt Uebergänge, wie in den Classen der Naturreihe. Daher kommt es, daß sie nicht selten nur zu annähernder Bezeichnung gebraucht werden; namentlich ist die nächsthöhere öfter gleichsam die äußerste Spannung der nächstvorangehenden, also im Wesentlichen mit dieser gleichbedeutend.

10. Die philosophische Dignität der Zahlen ist überhaupt keine starre. Es verhält sich hier ebenso wie mit der Mannichfaltigkeit der Begriffe, welche wir mit sehr vielen Wörtern verbinden. Doch müssen die Begriffe innere Verwandtschaft haben und sich von einander ableiten lassen.

Indem wir nun an die Erklärung der einzelnen Zahlen gehen, drücken wir die Hoffnung aus, daß die Anordnung ihre Rechtfertigung in sich selber tragen werde. Wenn wir es gewagt haben, wie keiner unserer Vorgänger, auch das erste Capitel der Bibel mit herein zu nehmen, so folgten wir dabei nur der Forderung unseres exegetischen Gewissens.

**Sieben** fällt in der heiligen Schrift am meisten als symbolisch ins Auge, es ist auch die erste Zahl, welcher von derselben ausdrücklich eine besondere Bedeutung beigelegt wird. Mit dem siebenten Tage tritt die Vollendung des Werkes ein, das Gott während eines sechstägigen Schaffens gemacht hatte. Der siebente Tag ist der Tag der Schöpfungsvollendung (Kurz, Delitzsch, Dehler, Riefoth u. A.). In Bezug auf das vorangegangene Werk ruhet Gott; er segnet den siebenten Tag, gleichwie er am fünften und sechsten die fertigen lebendigen Geschöpfe gesegnet hatte, und heiligt ihn, macht ihn zu seinem Tag und bestimmt ihn eben damit für Heiliges. In der späteren gesetzlichen Anordnung wird der Sabbath ausgezeichnet als Tag des Andenkens an den nach der Arbeit des Sechstages ruhenden Jehovah und zugleich als heiliger Tag (Exod. 31, 14 ff.), ein ewiges Zeichen der Erinnerung und Symbol, welches Israel sagen soll, daß der Schöpfer aller Welt sein Gott sei, der Ewige, der es heiligt (vgl. Hesek. 20, 12. 20.). Darauf wurde die Sabbathidee auch in weiteren Sabbathzeiten ausgebildet und durchgeführt. Die heilige Zeiteintheilung durch Sieben wurde also dem Volke Gottes zum Maßstab gemacht für den Verlauf aller Zeit und Geschichte: so oft die Sieben wiederkehrt in der Zählung der Zeitabschnitte, ist eine Zeit heiliger Ruhe, eine Zeit Gottes des Herrn vorhanden, da das irdische Tagewerk dahinten bleibt, ein Vorbild der einstigen Vollendung in der Sabbathruhe,

die dem Volke Gottes noch zukünftig ist (Hebr. 4, 9. 10.), und der Herrlichkeit, „wenn der Herr Jesus wird geoffenbaret werden vom Himmel sammt den Engeln seiner Kraft“ (2 Thess. 1, 7.).

Steht der Sabbathtag den vorangehenden sechs Werktagen gegenüber, so treten diese auch wieder mit ihm zusammen als Woche, was namentlich bei den Festen sich deutlich macht, wo ein achter Tag die Festwoche schließt. Er ist zugleich der erste einer neuen Zeit. So haben die Sabbathszeiten nicht nur eine rückwärts schauende Bedeutung, sondern auch eine vorwärts deutende, christologische und eschatologische<sup>1)</sup>. Darum deuten schon die Symbole des Passahfestes auf Flucht und Eilen aus der Welt, Buße und Reinigung, und vor Allem auf den hohepriesterlichen Erlöser, die Gemeinschaft der Gemeinde mit ihm und unter sich selbst und auf einen künftigen, durch den Erlöser zu begründenden Sabbath neuer und höherer Ordnung.

Dem Passah folgte nach sieben Wochen, nicht in der siebenten, das Pfingstfest. Es war ein Erntefest; die Ernte aber bedeutet das Ende der Welt, wie der Herr selbst lehrt. Nach der Ernte, nach der Zeit, da die Schnitter das Unkraut in Bündlein binden und den Weizen sammeln, folgt das Fest; nach der Aussendung der Engel durch des Menschen Sohn zur Sammlung der Auserwählten und der Ungerechten kommt die Zeit der Vollendung des göttlichen Reiches, gleichwie im neuen Bunde nach dem Versöhnopfer des geschlachteten Gotteslammes sieben Wochen des vorbereitenden und gläubigen Harrens gezählt wurden bis zur Gründung des geistlichen Israels und lebendigen Jerusalems durch die Ausgießung des heiligen Geistes. Beide Pfingstfeste haben also eschatologische Bedeutung.

Das sieben tägige Laubhüttenfest wurde gefeiert als reiches Dank- und Segensfest nach der Mühe und Unruhe aller Arbeit, nach dem ruhelosen Wandern in der Zeit der Prüfung. Seine typische Bedeutung entlehnt es nicht bloß vom Sabbath, sondern noch besonders daher, daß es das letzte im Jahr ist, das Fest der Früchte jeder Art, und daß man in Hütten wohnt. Es ist Symbol des Paradieses und der neuen Erde (Mich. 4, 4.; Sach. 3, 10.; Apok. 21, 3.). Indem aber die Sieben zu den anderen Symbolen des Festes doppelt hinzukommt (sieben Tage im siebenten Monat), wird es zu-

<sup>1)</sup> Kliefoth a. a. O. S. 29: „Es verbindet sich mit der mnemonischen Bedeutung des Sabbaths unmittelbar auch eine eschatologische Beziehung desselben.“

gleich zum Typus der Ruhe, des Segens und der Heiligkeit, der Vollendung und seligen Freude nach dem Kampf und den Mühen der Erde.

Die Bedeutung des Sabbath's und der Feste führt uns denn auf die Dignität der Siebenzahl, wobei darauf zu merken ist, daß das erste große Fest des Jahres mit ganz anderen Ceremonien gefeiert wurde, als das letzte, der Ablauf einer siebenzeitigen Periode einen anderen Inhalt hat, als ihr Verlauf. Dieser tritt zu jenem in einen Gegensatz, und wie das Ende die nun erreichte volle Heiligkeit, Ruhe und Seligkeit ist, so haben die vorangehenden Zeiten den Charakter der Vorbereitung, also der Prüfung, Reinigung, Glaubensprobe, des Kampfes und Gerichtes. Im letzteren Sinne sind denn viele andere in der Schrift vorkommende Siebenzeiten aufzufassen. So Genes. 7, 4. sind die sieben Tage vor der Sündfluth für Noah letzte Prüfung seines Glaubensgehorsams, für die gottlose Welt die letzte Gnadenfrist. Gegen das Ende der Fluth hatte jener seine Glaubenshoffnung noch zu erweisen während dreimal siebentägigen Harrens. —

Nicht nur Israels Geschichte ist nach dem Septenar eingetheilt, sondern, da der Sabbath der Beschluß der Schöpfung der ganzen Erde ist, auch lange vor dem israelitischen Sabbathsgesetz seine Bestimmung erhielt, überhaupt die Geschichte der Erde, des Erdbodens und aller Völker, die ihn bewohnen. Darum hat auch Aegypten sieben Jahre fette und sieben dürre Zeit. Darum ist auch Sieben die Zahl des Aekers, des Symbols der Welt (2 Sam. 24, 13.; Matth. 13, 38.). — Josua 6. giebt der Fürst über das Heer des Herrn Befehle über die Einnahme von Jericho. Auch in dieser Begebenheit, deren übrige Umstände, namentlich die Posaunen, die typische Bedeutung noch mehr hervorheben (vgl. Apok. 8, 2. 11, 15. 18.), sind die vorkommenden sieben Tage für Jericho eine letzte Gnadenfrist, für Israel Glaubensprüfung, ehe die Wunderhilfe kam und es mit Jericho's Fall den Schlüssel gewann zum Lande seiner Ruhe. — Die erste, siebentägige, ägyptische Plage (Exod. 7, 25.) und das siebenjährige Gericht über Nebukadnezar (Dan. 4, 20.) sind Heimsuchungen zur Buße gegenüber von dem heiligen Gott. — Jakob's zweimal siebenjähriges Dienen um seine Weiber (Gen. 29.) ist eine Zeit der Glaubensprüfung und Reinigung für ihn (vgl. Hiob 5, 17—19. die sieben Trübsale). — Genes. 50, 10. sieben Tage der Trauer, wozu Hesek. 3, 15: „Ich blieb unter ihnen



sieben Tage ganz traurig" u. s. w., und Daniel's dreimal sieben Tage der Trauer ins Auge zu fassen sind. — Ebenso sind bei nachstehenden Levitischen Verordnungen sieben Tage eine Prüfungs- und Läuterungszeit, nach deren Verlauf „das Uebertreten abgethan, die Missethat versöhnt und die Gerechtigkeit herzugebracht wird": Lev. 13. die siebentägige Probe in Fällen des Ausfazes; Lev. 12, 2. 3. 5. die siebentägige Unreinheit der Wöchnerin, worauf am achten Tage die Beschneidung des Kindes folgte; Exod. 22, 30. mußte ganz in ähnlicher Weise ein erstes Kalb oder Lamm sieben Tage bei der Mutter sein und taugte nicht zu dem Opfer vor dem achten: ein Symbol des unreinen Zustandes aller Creatur und der Nothwendigkeit auch ihrer Läuterung; ja selbst der neugeweihte Altar und Priester waren noch sieben Tage lang zu heiligen, ehe sie zum Gottesdienste geeignet erschienen (Exod. 29, 35—37.). Zu vergleichen Ps. 12, 7. u. s. w. das siebenmal geläuterte Silber.

Wenn demnach die Heptas ebenso im Gebiete der Soteriologie wie der Eschatologie, im Kleinen und bei dem einzelnen Individuum wie im Großen des Völkerlebens ihre Anwendung findet, so hat das seinen ganz natürlichen Grund im Lebenszusammenhang der einzelnen Glieder mit dem ganzen Organismus und seiner Bestimmung.

In der Apokalypse sind die sieben Siegel, welche nacheinander eröffnet werden, Weissagungen von Zeitläufen und Zuständen, wie sie der Vollendung des Reiches Gottes vorangehen müssen. Auch darüber kann kein Zweifel sein, daß die sieben Posaunen und Zornschalen von Zeitabschnitten handeln, was allein schon der Ausdruck „die letzte Posaune" (1 Kor. 15, 52.) beweist. Sie alle enthalten Gerichte Gottes über die dem Heiligen feindliche Welt, welche sich abschließen einerseits mit dem verderblichen Erdgericht, andererseits mit dem neuen Himmel und der neuen Erde. Während ihres Verlaufs hat die Geduld und der Glaube der Heiligen sich zu beweisen, wie einst Noah's, bis zum Kommen des Herrn. —

Nach unserem ersten Canon haben wir hier der sieben Häupter des apokalyptischen Thiers zu erwähnen, wo die Sieben bei einer offenbar widergöttlichen Erscheinung vorkommt. Das Böse, welches nichts für sich ist und nur als Gegensätzliches gegen das Gute seine Existenz hat, erhält auch daher schon um des Gleichgewichts willen seine Maße und darf sich aller der sittlich indifferenten Lebensverhältnisse zu seinen Zwecken bedienen, in denen auch das Gute wirkt. Das Thier ist durch die Siebenzahl der Häupter gekennzeichnet sowohl



in Betreff der Dauer als auch der Art und Weise seines dem Heiligen Israels feindlichen Wirkens.

Von besonderer Bedeutung ist Dan. 9, 24—27. die Weissagung von den siebenzig Wochen oder Siebenheiten. Wenn die große Schwierigkeit, diese Zahlen als chronologische zu nehmen, für sich selbst auch noch nicht zur symbolischen Fassung drängt, so sollte man sich doch durch das Mißverhältniß dazu geführt sehen, in welchem Gabriel's Bescheid (V. 22 ff.) zu Daniel's Frage steht (V. 2.). Dieser bekommt auf seine menschliche Forschung nach dem Ende der babylonischen Gefangenschaft nicht wieder eine menschliche, sondern eine göttliche Antwort, in welcher die siebenzig Jahre des Jeremia als Siebenheiten bezeichnet werden und angedeutet, daß der völlige Abschluß der Heilsgeschichte erst nach einer langen Reihe von Entwicklungsperioden eintreten werde<sup>1)</sup>. Den Inhalt derselben, welchen wir schon oben anführten, giebt Gabriel selbst im 24. Vers an. —

Die bisher durchgesehenen Beispiele erscheinen nun dem Verfasser für genügend zur Feststellung des folgenden allgemeinen Resultates: Sieben ist Maß und Signatur der Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes und aller für dasselbe zunächst bedeutsamen Factoren und Erscheinungen.

Der Begriff, welchen die Sieben als Zeitzahl hat, liegt übrigens auch den Raum-, Formen- und Mengenverhältnissen zu Grunde, bei welchen sie in der heiligen Schrift bedeutsam vorkommt, nämlich bei dem siebenarmigen Leuchter, den sieben Leuchtern, Sternen und Gemeinden in der Apokalypse, den sieben Geistern und Augen Jehovah's und des Lammes und den sieben Fackeln. Sämmtlich eng verwandt gliedern sich diese Symbole in zwei Abtheilungen, von welchen die eine unten auf der Erde, die andere oben im Himmel ist. In dem goldenen Leuchter scheinen sie vereint, wie denn überhaupt sinnbildliche Figuren und Zahlen oft mehrere Gedanken zugleich ausdrücken und mit solcher Prägnanz die eigentliche Bedeutung weit hinter sich lassen. Eines dieser Bilder ist vom Herrn selbst mit einem Fingerzeig versehen: „Die sieben Leuchter sind sieben Gemeinden.“ Da nun jene sieben Gemeinden nicht die Brautgemeinde sind (deren Signatur Zwölf

<sup>1)</sup> Kliefoth a. a. O. S. 22: „So wie man hier darauf ausgeht, eine Summe von Jahren ausrechnen zu wollen, vergreift man die ganze Bedeutung der Angabe, weil man dann den beabsichtigten symbolischen Gebrauch in den eigentlichen verwandelt.“

ist), sondern die zeitlich sich entwickelnde und noch dazu zu läuternde; da die sieben Leuchter offenbar den des Sacharja und der Stiftshütte zum Vorbild haben, die Stiftshütte aber die Zeltwohnung Gottes unter der Pilgergemeinde hienieden ist und nicht hinanreicht an das neue Jerusalem, welches keinen anderen Tempel mehr hat, als den allmächtigen Gott und das Lamm, so ist wenigstens eine Bedeutung des goldenen Leuchters entschieden: er ist Symbol der noch nicht vollendeten Gemeinde, die zwar im Allerheiligsten ihren Platz nicht hat, aber doch, des heiligen Geistes und seines Lichtes theilhaftig, ein Licht der Welt ist und wie der Sabbath gesegnet und geheiligt, denn der Herr wandelt in ihr.

Bei jenen oberen Siebenheiten sodann, deren Erwähnung geschieht in Verbindung mit den Augen Jehovahs und des Lammes, den Geistern Gottes und den Faceln vor dem Throne, ist zunächst anzumerken, daß hier Gott in seiner Beziehung zur Welt und insbesondere zu seiner Gemeinde dargestellt wird, und dann, daß es sich dabei immer um Lichtgestalten handelt, welche Gott angehören, aber nicht Gott sind. Wie das natürliche Licht in sieben Farben, die apokalyptisch-apostolische Gemeinde in sieben Glieder auseinandertritt, so accommodirt sich der eine Geist in seinen *διαρέσεις ενεργημάτων* und *χαρισμάτων* den zeitlichen Gestaltungen der Gemeinde neben- und nacheinander. Es bleibt aber ein Geist und darum kann die Sieben nicht als Signatur Gottes, sondern nur seiner mancherlei Lichtkräfte gelten. Man war nun allerdings berechtigt, gleichwie die Schrift den Sabbath und alles mit demselben Zusammenhängende von einem Ruhen Gottes ableitet, dieß auch bei der Siebenzahl des Leuchters und der Gemeinde und bei der Bestimmung der symbolischen Dignität des Septenars überhaupt zu versuchen. Natürlich gehen hier die Theosophen voran, z. B. J. Böhme, der Engländer J. Pordage, Detinger. Aber es ist nicht zu verkennen, daß auch viele neuere Erklärungen von ihnen beeinflusst sind, sofern sie nämlich die Sieben als Zahl der göttlichen Fülle, Entfaltung und Erschließung, Einheit in der Mannichfaltigkeit fassen (Ebrard, Luthardt, Auberlen, A. Köhler, J. Ph. Sabel, L. Kraußold). Dieß geht an, wenn man bei den Geistern und Augen Gottes stehen bleibt; wendet man aber diese Deutung durchweg bei dem Septenar an, so ist sie pantheistisch und nicht mehr biblisch. Auch v. Hofmann's Erklärung (Weissagung und Erfüllung, I. S. 85.) ist noch hierher zu rechnen, nach welcher „Sieben die Zahl göttlicher Möglichkeiten und Thätig-

keiten ist, daher Henoch der Siebente von Adam war“. Sollte aber, wenn nach der von Hofmann recipirten Deutung Bähr's Vier die Signaturzahl der Welt ist, dann nicht auch die Vier dieselbe symbolische Dignität haben wie Sieben? Wenn dagegen Andere schriftgemäßer die Sieben für die Bundeszahl erklären und zugleich für die Signatur des Heiligen und der Sühne, sowie der Heiligung der Zeit (Bähr, Kurz, Hengstenberg), so steht unsere Ansicht dieser zwar näher, wir müssen jedoch den Ausdruck Bundeszahl entschieden ablehnen, wofür man die Gründe unten finden wird. Kliefoth <sup>1)</sup> erklärt die Siebenzahl auf Grund der Schöpfungsgeschichte als Signatur des Wirkens Gottes, welches sich in der Zeit ausführt und vollendet. „Wo immer von einer Reihe von Gottesthaten die Rede ist, in welcher ein Gotteswerk an und in der Welt fertig wird, da ist der symbolische Gebrauch der Siebenzahl am Platze.“ — „Es wird die Siebenzahl gebraucht werden können, um einfach irgend einem Thun oder Geschehen die Signatur eines Gotteswerkes zu geben, aber auch um das zu betonen, daß sich ein Gotteswerk nicht durch eine einmalige Gottesthat, sondern in einer Reihe von Gottesthaten ausgeführt hat oder ausführen wird.“ — „In einer Reihe von Fällen drückt die Signatur der Siebenzahl aus, wie Gott seine Werke von oben herab in die Welt hineinwirkt im Laufe der zeitlichen Entwicklung derselben.“ — „Es liegt in der Siebenzahl das Moment des Nacheinander.“ — Wenn nun allerdings als feststehend angenommen werden kann, daß die Deutung des Septenars hauptsächlich aus dem Hexameron und Sabbath zu entnehmen, somit derselbe im Grunde heilige Zeitzahl, hinweisend auf Gottes Wege und Werke in der Geschichte, so dürfte nach unserem bescheidenen Erachten an Kliefoth's Resultaten doch noch einige Ausstellung zu machen sein. Kliefoth hat das Moment des Fertigseins hauptsächlich in der Dignität der Siebenzahl gefunden. Auch der Verfasser dieser Untersuchung hatte dasselbe anfänglich festzuhalten versucht, bis ihn eine nähere Erwägung davon abbrachte. Erstens nämlich sah er in den mosaischen Grundstellen vom Sabbath nicht bloß die Vollerndung der Schöpfung und das Ruhen Gottes betont, sondern auch die darauf sich gründende Handlung Gottes, daß er den Sabbath segnete und heiligte. Der Sabbath ist als Tag des Herrn, des Heiligen in

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 20. 21. 44. 53. 61.

Israel, der zu heiligende Tag, weshalb auch der Versöhnungstag ein großer Sabbath heißt. Aus diesem Grunde darf die Beziehung des Septenars auf Reinigung und Heiligung ja nicht übersehen werden. Zweitens erwog der Verfasser, daß das Moment des Fertigseins, der Vollständigkeit und des Ganzen auch den meisten sonstigen Begriffen angehöre, eben weil sie geschlossene Begriffe sind, in der Zahlensymbolik z. B. der Drei, Vier, Zwölf. Im Begriff der Geschichte, des Werdens und der Entwicklung liegt von selbst schon das teleologische Moment, der Blick auf den Abschluß. — Kliefoth hat ferner bei seiner Deutung das Wirken Gottes betont, während der Verfasser davon mehr absehen und das den Zeiterscheinungen innewohnende, allerdings von Gott in sie gelegte Gesetz der Entwicklung ins Auge fassen zu müssen glaubte, weil in einer Reihe von Siebenern Gottes Wirken nicht mehr heraustritt, am wenigsten bei dem siebenköpfigen Thier, wo von einer Gottesthat doch gewiß nicht die Rede sein kann, wenngleich der Teufel Gott unterworfen ist.

Endlich können wir nicht mit Kliefoth in allen Stellen „das Moment des Nacheinander“ in der Siebenzahl finden. Der Leuchter in allen seinen Anwendungen hat immer seine Lampen neben einander. Die sieben Augen des Lammes stehen neben einander. Allerdings steht das Moment des Zeitlichen bei der Heptas im Vordergrund und die Entwicklung der Zeit an sich verläuft in successiven Momenten. Allein die Dinge in der Zeit scheiden sich auch in neben einander bestehende qualitative Glieder, die gar nicht nothwendig consecutiv zur Erscheinung kommen müssen. Die „sieben Gemeinden in Asien“ bestanden factisch neben einander und es zwingt uns daher, da wir einen bestimmten Vorgang haben, daß die Sieben auch räumlich oder als Mengenzahl vorkomme, nichts, hier einen Typus auf die consecutive Entwicklung der zeitlichen Christenheit nach der Zahlordnung der sieben kleinasiatischen Gemeinden zu finden, sondern es genügt völlig, an dem Septenar einen Fingerzeig zu haben, daß es sich hier noch um Reinigung und Entwicklung in der Zeit handele.

Es bleibt uns nun noch übrig, einige Bemerkungen über weitere Stellen anhangsweise nachzubringen.

Gen. 4, 15. 23. ist Sieben nicht die Signatur des Fluchs und der Rache, auch können wir um der Parallelen willen nicht mit Kliefoth übereinstimmen, welcher bemerkt, daß die Sieben hier gebraucht werde, um die Rache als ein Werk Gottes zu bezeichnen. Es handelt sich vielmehr einerseits um Zeitverläufe der Unruhe und des

Kampfes, nach welchen die Ruhe der Versöhnung eintritt, andererseits um die Begriffe der Strafe und Vergebung, welche, wie im Reiche Gottes, so im Leben des Einzelnen von so großer Bedeutung sind. Der wahnsinnigen Uebertreibung dessen, was die göttliche Gerechtigkeit fordert, von Seiten des Kainiten steht in heiligem Lichte gegenüber das erbarmende Wort des Erlösers: „Du sollst siebenzigmal siebenmal vergeben.“ Die Frage des Petrus aber zeigt an, daß dieser von der Beziehung des Septenars auf Heiligkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung Kenntniß hatte. —

Gen. 15, 7—13. Gott verheißt dem Abraham das Land Kanaan. Als Zeichen und zu näherer Erläuterung giebt Er ihm Anleitung zu einer symbolischen, einem Opfer ähnlichen Handlung. Die hierbei verwendeten Thiere sollen in sieben Stücken bestehen. Allein diese Zahl ist nur mit Gewalt gefunden. Denn wenn die drei vierfüßigen Thiere nach ihren Hälften zu je zwei = sechs gerechnet werden, so muß man die Vögel auch als zwei nehmen, Summa: acht; zählt man anders, so kommt man zu vier oder fünf. In der That kommt in der Stelle sieben gar nicht vor, wohl aber drei und vierhundert; sie gehört somit gar nicht in das Gebiet der Sieben und es war ein unglücklicher Gedanke, sie als grundlegend für die Dignität der Sieben, wornach sie „Bundeszahl“ sein soll, zu verwenden. —

Genes. 21, 22—32. In der vorigen Stelle macht Gott allerdings einen Bund mit Abraham, aber die Sieben fehlt; hier kommt die Sieben vor, aber Gott macht keinen Bund und die Alleinstellung der sieben Kämmer ist kein Eidschwur. Wäre die Sieben eine nothwendige symbolische Begleitung des Schwörens, so würden wir sie ja gewiß bei der so feierlichen Aussendung Elieser's finden. Dan. 12, 7. ist Symbol des Eides das Aufheben beider Hände. Wir werden wieder darauf kommen. Auch bezieht sich Abraham's Eid gar nicht auf den Brunnen, um dessen willen er die sieben Kämmer besonders stellte<sup>1)</sup>. Diese „sollen Zeugen sein“; darauf weist die Handlung des Alleinstellens der Kämmer, die Zahl aber macht sie zu geheiligten Zeugen. Der Bund selbst war nach dem gebräuchlichen Ritual geschlossen (Gen. 15, 10.) und der Eid mit der gewöhnlichen Formel geschworen worden. Allein mit den sieben Kammern will Abraham

<sup>1)</sup> Kliefoth S. 63: „Ein Opfer ist es nicht und streng genommen auch kein Eidschwur.“



noch etwas Anderes: Abimelech soll durch ein Geschenk verpflichtet werden, Abraham's Recht auf den Brunnens dauernd anzuerkennen. Das Geschenk ist ein Segenssymbol, denn der Segen ist selbst eine reale Gabe. Melchisedek bringt dem Abraham Brod und Wein und segnet ihn. Jakob giebt dem Esau Geschenke und bittet: „nimm den Segen von mir.“ Durch die Annahme wird man dem Segnenden verpflichtet und so ist für diesen ein Zeugniß gegeben. Was aber den Anhang des Erzählers betrifft, so denkt dieser freilich sowohl an die sieben Kämme als an den Eid, aber sein Wortspiel sagt nicht, daß Sieben Signatur des Eides sei, wie es denn aus keiner einzigen Bibelstelle zu erweisen ist. Doch deutet nicht die Verwandtschaft von שבע und שבעה darauf? Miesoth erklärt diesen Umstand so: „Wer schwört, stellt sein Vornehmen unter Gottes Arm und Werk.“ Uns erinnert der Ausdruck שבעה theils überhaupt an die heilige, unter Gottes Strafgericht gestellte Verpflichtung, Treue und Glauben zu halten, theils nach Hebr. 6, 16. („der Eid macht ein Ende alles Habers *εὐς βεβαίωμα*“) an die Sabbathruhe, welche gegenüber der früheren ἀντιλογία mit dem Ablegen des Eides eintritt, endlich beim Reinigungs Eid daran, daß er die Stelle der Sühne einnimmt.

Um nun noch einiger minder bedeutender Stellen zu erwähnen, so erklärt sich wohl der Gebrauch der Siebenzahl durch ihre Beziehung auf Sabbath, Feste, Gottesdienst und Heiligung: Richt. 16, 19. des Nasiräers Simson Focken, und 14, 12. Hochzeit; Ps. 119, 164. der fromme Sänger macht aus jedem Tage eine heilige Festperiode; Prov. 6, 16. der heilige Gott hat an sieben Lastern einen Greuel; Ap. Gesch. 6, 3. sieben Männer für ein unter der Leitung des heiligen Geistes stehendes Gemeindeamt. — Mich. 5, 4. 5. erinnern die sieben Hirten und acht Fürsten der Menschen an die Häupter des Thieres, welches das Fleisch Babels frisst (Apok. 17, 11.). Durch die Beziehung auf das Licht und den Geist Gottes erklären sich Jes. 30, 26. und Prov. 26, 16. Dagegen wird die Sieben Jes. 4, 1. und Jer. 15, 9. bis auf Weiteres als eine runde Zahl angesehen werden müssen.

Siebenzig hat als secundäre Zahl die Bedeutung mit ihrer Grundzahl gemein, was leicht erkenntlich ist aus Dan. 9, 24. und Matth. 18, 22., hat aber die Nebenbedeutung der Verstärkung und wird in Verhältnissen angewendet, wo das Maß der einfachen Sieben nicht zureicht, wie bei den siebenzig Ältesten und Jüngern. Würde man der Verbindung von 7 mit 10, wie v. Hofmann, Auberlen und

Elieboth, einen besonderen symbolischen Werth beilegen, so müßte man das bei allen Zehnern, Hundertern u. s. w. thun. Wir kommen indeß bei der Zehn auf diesen Punkt und wollen hier nur noch fragen, wenn bei den 70 Danielischen Wochen und den 70 Ältesten das gesagt werden soll, daß „das Menschliche göttlich bestimmt sei“, warum dann nur 7 Diaconen gewählt wurden, wo doch gewiß Menschliches göttlich bestimmt war, und nicht 70?

**Drei und ein halb** kommt nur einigemal und zwar als Zeitmaß vor an Orten, wo die Zahl unverkennbar als Mystereum angeführt und aufzufassen ist. Man muß hier ausgehen von der an symbolischen Zahlen sehr reichen Geschichte Elia's. Die Abgötterei war damals größer als je: da kam das Gericht über das Volk, welches sich von einer Isebel hatte verführen lassen, indeß Elia unter Gottes besonderer Obhut stand. Dieser Abschnitt in Israels Geschichte nun, der sich leicht in drei Theile zerlegt, ist der Typus für Dan. 7, 25. Wie Ahab mehr that, den Gott Israels zu erzürnen, denn alle Könige, die vor ihm gewesen waren, so ist der König Dan. 7, 24. gar anders, denn die vorigen, lästert den Höchsten, verstört seine Heiligen u. s. w., welche eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit in seine Hand gegeben werden (vgl. Dan. 12, 7. 9, 27.). Jesus bestimmt jene Zeit bei Elia als drei Jahre und sechs Monate lang und bezeichnet sie als eine solche, „da der Himmel verschlossen war“. Nach der Apokalypse soll die heilige Stadt zweiundvierzig Monate von den Heiden zertreten werden, ebenso lange soll es mit dem Triumphe des Thieres währen, das die Zeugen Gottes nach ihrer Weissagung von 1260 Tagen =  $3\frac{1}{2}$  Jahren überwinden wird, worauf ihre Leichname unbegraben liegen  $3\frac{1}{2}$  Tage, bis der Geist des Lebens in sie kommt. Die Zeit der Rettung des Weibes in die Wüste, wo sie von der Schlange verborgen ernährt wird, weist ebenfalls höchst augenfällig auf Elia's Flucht während der  $3\frac{1}{2}$ -jährigen Dürre. Es ist einerlei Bild, gleichwie Pharao's Träume ein Traum waren. Die Ausleger deuten nun allgemein die Zahl als gebrochene Sieben, z. B. Sabel<sup>1)</sup>: „Drei und ein halb sind die Hälfte einer siebenjährigen Sabbathperiode, die nur als ein Ganzes heilige Bedeutung hatte, Zahlzeichen des Bundesbruchs, des Widersprechens wider den Herrn und seinen Gesalbten.“ Auberlen<sup>2)</sup> erinnert an die leidende und

<sup>1)</sup> Die Offenbarung Johannis. Heidelberg 1861.

<sup>2)</sup> Daniel und die Offenbarung Johannis. 1. und 2. Auflage.

streitende Kirche. Allein ist nicht das Reich Gottes in seiner ganzen siebenperiodigen Entwicklung leidend und streitend? Wir glauben daher die in Rede stehenden Zeitzahlen genauer als denjenigen Zustand des Reiches Gottes nehmen zu sollen, in welchem es als völlig überwunden und zertreten erscheint: der heilige Cultus hat aufgehört, die Prophetie, das Wort Gottes lebt noch, aber versteckt und flüchtig; oder auch, wenn es noch Macht beweisen darf, so wird es doch auf der höchsten Spitze des feindlichen Triumphes als erschlagen darnieder liegen, wiewohl nur auf kurze Zeit. In dem Bruche  $3\frac{1}{2}$  finden wir ebenfalls jene Verkürzung, wörtlich Abgehauensein (*κολοβωθῆναι*) des natürlichen Zeitverlaufs (der nach dem Maß einer reichsgeschichtlichen Periode eigentlich mit Sieben zu messen wäre), wovon Jesus in seiner Schilderung der von Daniel geweissagten Verwüstungsgreuel spricht (Matth. 24, 22.; vgl. Prov. 10, 27.). Man kann daher kurz sagen:  $3\frac{1}{2}$  = septenarius truncus. Bengel's türkengeschichtliche Berechnung der  $3\frac{1}{2}$ , wornach eine Zeit =  $222\frac{2}{3}$  Jahre, so daß er auf 1836 als dasjenige Jahr kommt, in welchem der Strom des türkischen Ueberfalls völlig von der Erde verschlungen sein werde, kann nur noch als Warnung vor allen historiologischen Rechenexempeln Erwähnung finden.

Drei soll nach sehr verbreiteter, von den Meisten aus der Rabalah und Theosophie, auch aus heidnischen und speculativen Analogien entlehnter Annahme die Signaturzahl Gottes sein. Hengstenberg hat zwar gezeigt <sup>1)</sup>, daß diese Behauptung jeder biblischen Grundlage entbehre, was J. H. Kurtz vergeblich zu widerlegen versucht hat. Dennoch blieb die gebräuchliche Ansicht herrschend, ohne Zweifel weil man mit dieser Zahl sonst nichts Rechtes anzufangen wußte. Aus diesem Grunde haben die Symboliker sich genöthigt gesehen, eine sehr bedeutende Anzahl von Stellen, in welchen die Drei nachdrücklich hervorgehoben ist, zu überschauen; auch Kliefoth nennt sieben Stellen selbst, wo er einen symbolischen Gebrauch der Dreizahl nicht finden kann, worunter Matth. 26, 34. 75.; Hiob 33, 29.; Kohel. 4, 12.; 1 Kön. 18, 34. <sup>2)</sup> Ebenso erklärt Auberlen mit v. Hofmann und Delitzsch Drei für „die Zahl Gottes“.

Wir müssen schon a priori nach unserer Regel 2. entschieden sagen: Gott hat keine Zahl, d. h. es kann keine Zahl zur Signatur

<sup>1)</sup> A. a. D. S. 70 ff.

<sup>2)</sup> S. 342.

Gottes verwendet werden, wie es sich aus der Bibel bestätigen wird. Wer kann zählen des Himmels Heer? Gott aber zählt die Sterne und nennet sie alle mit Namen. Alle Haare auf unserem Haupte sind von ihm gezählt, aber Gottes Wunder und Gedanken sind unzählbar. Mit dem Namen Gottes verbindet die Schrift nirgends eine Zahl; gerade im Mosaischen Segen und in der Taufformel fehlt die Drei. Der Bähr'sche Zusatz aber, wornach Drei auch Signatur alles dessen sein soll, „was mit Gott in irgend einer unmittelbaren Verbindung steht“, verurtheilt sich auf den ersten Blick nicht nur durch seine ungemeine Vagheit, sondern auch schon durch die Vierzahl der Cherubim und die Siebenzahl der „Geister, die da sind vor seinem Stuhl“. Endlich haben aber auch jene Stellen für die herkömmliche Deutung kein Gewicht, in welchen, wie Röm. 11, 36., Offenb. 1, 4., Gott als Anfang, Mitte und Ende der Dinge bezeichnet wird, denn gerade sie sollen ihn ja als den ewig Einen und unter allem Wechsel der Zeit sich selbst Gleichen preisen. Unser Widerspruch wird sich übrigens auf positivem Wege noch mehr rechtfertigen.

Wir betrachten zuerst die Drei als Zeitbestimmung, wozu wir durch ihre in diesem Bezuge augenfällige Verwandtschaft mit Sieben veranlaßt sind. Auch Kliefoth merkt an <sup>1)</sup>, daß sich beide Zahlen in gewissen Fällen berühren und, „obgleich die Dreizahl die Signatur Gottes selbst und die Sieben Signatur der Werke Gottes ist, denselben Sinn geben“. Demnach hätte die Schrift hin und wieder Gott und seine Werke verwechselt oder die Symbolik wäre etwas Zufälliges und Willkürliches. Wählen wir nun eine bekannte Stelle zum Anfang, wo die Drei und Sieben sich berühren, so bietet sich uns vor allen anderen das Geschlechtsregister bei Matthäus dar. Es hat ganz absichtlich dreimal vierzehn Glieder, die der Evangelist in Bezug auf die Zahl als symbolisch angesehen wissen will: die Reichsgeschichte, nach ihrem messianischen Inhalt betrachtet, verläuft von Abraham bis Christus in drei großen Epochen, deren jede sich wieder in sieben Unterabtheilungen gliedert. Dieß hat nun seine Parallelen in der Bibel: die Schöpfungsgeschichte besteht aus zweimal drei zwischen der dritten und vierten deutlich sich gliedernden Perioden nebst einer siebenten, dem Sabbath; in der Apokalypse fallen die drei Wehe zusammen mit der fünften, sechsten, siebenten Posaune, so daß also das dritte Wehe auf die siebente

<sup>1)</sup> S. 357.

Posaune kommt; unter den ägyptischen Plagen findet sich eine von sieben und eine schwerere von drei Tagen, während bei den übrigen keine Zeitangabe steht; bei der Strafe, welche David um der Volkszählung willen erleiden soll, wird ihm die Wahl gelassen zwischen siebenjähriger Theuerung, dreimonatlicher Flucht und dreitägiger Pest. Auch im Gottesdienstlichen erscheinen beide Zahlen in Verbindung: bei den drei Hauptfesten dominirt die Sieben; bei gewissen Entfälschungen sind der dritte und siebente Tag hervorgehoben. Noch gehören hierher Daniel's dreimal sieben Tage der Trauer, sowie die dreißig- und die siebentägige Zeit der Todtentlage. Wenn in diesen Fällen die genannten Zahlen einander theils über-, theils unter-, theils gleichgeordnet erscheinen, so kann uns das doch ebenso wenig berechtigen, ihnen auch nur hier gleiche Dignität beizulegen, als 3 und 7 arithmetisch gleich sind; vielmehr werden wir vermuthen müssen, es handele sich um ein Zusammentreten zweier vielleicht verwandter Ideen. Betrachten wir denn die Drei allein als Zeitzahl, so werden wir überrascht durch eine Menge von Stellen, in welchen sie Zeitsignatur der Auferstehung und des Lebens, daher auch des Wachstums, der Lebenserstattung, Heilung und Kraftmittheilung, des Errettens und Wiedergewinnens ist, im Gegenfönn aber Zeitmaß des Todes, der Finsterniß, Gefangenschaft, Krankheit und des Verlustes.

Alle folgenden Stellen, in welchen der Ternar ausdrücklich erwähnt und betont ist, enthalten diesen Hauptbegriff oder einen von ihm abgeleiteten, auf ihn zurückweisenden. Schon Gen. 1, 9—13. Am dritten Tage tritt die Erde aus dem Meer hervor und bedeckt sich mit dem Schmucke der Pflanzen: es ist ihr Auferstehungstag, sie bricht heraus, wie aus der Puppe. „Damals erschien das Leben zum erstenmal auf Erden“ <sup>1)</sup>. „Hier zeigte sich also eine neue Kraft, die wachsende, fruchtbringende und sich besamende“ <sup>2)</sup>. — Noch deutlicher ist die bekannte prophetische Grundstelle für die Auferstehung am dritten Tage Hos. 6, 1. 2: „Er hat uns zerrissen, er wird uns auch heilen; er macht uns lebendig nach zween Tagen, er wird uns am dritten Tage aufrichten, daß wir vor ihm leben sollen.“ Im engen Anschluß hieran stehen Jesu Worte: „Brecht diesen Tempel und in dreien Tagen will ich ihn aufrichten“ (Joh. 2, 19.), sammt dem, was er mit Bezug auf den typischen

<sup>1)</sup> Gaussen, das erste Blatt der Bibel. 2. Aufl. 1862.

<sup>2)</sup> M. J. Roos, Einleitung in die biblischen Geschichten. 1774.



Sinn der Geschichte des Jona von seinem Leiden und seiner Auferstehung sagt: Matth. 12, 40. 20, 19. und vornehmlich Luk. 13, 32. 33: „Ich mache gesund heute und morgen und am dritten Tage werde ich vollendet (τελειοῦμαι); doch muß ich heute und morgen und am dritten Tage darauf wandern“, pilgern. Es verkündigt aber der Herr seine Auferstehung immer mit ausdrücklicher Erwähnung des dritten Tages, den auch keiner der Synoptiker übersieht; man sehe und vgl. Matth. 16, 21. 17, 23.; Marc. 9, 31. 10, 34.; Luk. 18, 33.; Apostelgesch. 10, 40. — 1 Kor. 15, 4. Hatte doch der Meister seinen Jüngern aus der Schrift bewiesen (Luk. 24, 45. 46.), daß er am dritten Tage auferstehen müsse, was freilich mehr paulinischer, als sadducäischer Exegese gemäß war. Obgleich es nun gegenüber den wenigen Stellen, welche klar dafür sprechen sollen, daß Drei die Zahl Gottes sei, völlig an dem Angeführten genügt, zumal da schon hieran die Drei als Zeitzahl erkannt werden muß, die als solche mit dem Ewigen nichts zu thun hat: so kann man doch um der völligen Neuheit unserer Ansicht willen mit Recht noch weitere Belege fordern, welche sich denn aus folgenden Stellen ergeben werden. Dreimal betet Jesus im Garten Gethsemane zuletzt mit dem Tode ringend dieselben Worte, bis ein Engel vom Himmel Stärkung bringt (Luk. 22, 43.). — Die Träume der beiden pharaonischen Hofbeamten erfüllen sich am dritten Tage bei dem einen mit Vergnügung zum Leben, bei dem anderen mit Tod. Warum deutet hier Joseph sowohl Neben als Körbe auf Tage? Weil er die Drei als Zeitzahl kennt ebenso wie später die Sieben. — Mit dem dritten Tage sieht Abraham die Stätte Morijah, wo es sich um seines Sohnes Tod und Leben handelte, und am dritten Tage bringt der Engel die Lebensbotschaft, feiert der Erzvater mit seinem Sohne dessen Auferstehen. — Elias betet für den todten Knaben der Witwe und breitet sich dreimal über ihm aus: da kommt die Seele des Knaben wieder in ihn und er wird lebendig. Derselbe Prophet ruft umgekehrt zweimal Feuer vom Himmel über seine Verfolger, dem dritten schenkt er das Leben. — Paulus erhält nach dreimaligem Gebet um Befreiung vom Satansengel den Bescheid, daß die Kraft des Herrn doch mächtig sei in der Schwachheit. — Als Zeit des leiblichen Wachstums und Gedeihens bestimmt Nebukadnezar für die Jünglinge drei Jahre. — Hanna, Samuel's Mutter, brachte den heranwachsenden Knaben nach seiner Entwöhnung mit drei Farren in das Haus des Herrn

zu Silo, und wir könnten hier vielleicht mit Joseph sagen: drei Jahren sind drei Jahre. — Im Gegensatz ist Drei die Zahl für Pest und Flucht (2 Sam. 24, 13.; Jes. 20.). — Das Aufstehen des Paulus, nachdem ihn der Herr mit Blindheit geschlagen, geschah nach drei Tagen (Ap.-Gesch. 9, 9.), wie auch Aegyptens Finsterniß, das Bild des Todes, drei Tage währte. — Bei dem dreimonatlichen Verbergen des Kindleins Mose handelte es sich um Leben und Tod. — Joseph's Brüder wurden drei Tage lang beisammen verwahrt: dunkle, angstvolle Tage der Gefangenschaft. — Nach der Himmelfahrt des Elia suchen die fünfzig Prophetenschüler seinen Leib drei Tage lang vergeblich, gleichwie die Emmausjünger, nachdem sie von der Auferstehung des Herrn zwar gehört, aber derselben nicht gewiß waren, am dritten Tage nach seinem Tode nahe daran sind, ihre Hoffnung aufzugeben. — Nach dreitägiger Wanderung Israels macht der Herr das Wasser von Mara süß und nennt sich selbst Israels Arzt. — Nach dreiwöchiger Krankheit wurde Daniel durch einen Engel Gottes aufgerichtet. — Nach dreitägigem Verharren speiset Jesus das Volk, „damit es nicht auf dem Wege verschmachte“; — aber auch nach dreijährigem vergeblichen Suchen der Frucht befiehlt der Herr, den Baum umzuhauen. — Als es sich bei David gegenüber von Saul um Leben und Tod handelt, bestimmt er mit Jonathan zur Erlangung der Gewißheit drei Tage (1 Sam. 20, 5.). — Nach den levitischen Gesetzen war am dritten Tage eine Entsündigung nöthig, wenn die Verunreinigung an einem Todten geschehen war. — Bei der Geburt eines Knaben mußte die Wöchnerin 33 Tage zu Hause bleiben, bei der eines Mädchens zweimal 33 Tage. — Am dritten Tage durfte man das Opferfleisch nicht mehr essen, es war wegen Fäulniß unrein. — Das Finden des zwölfjährigen Jesu nach drei Tagen von Seiten seiner Eltern ist ein Aufgerichtetwerden derselben aus der Angst des Suchens. Verloren- und Todtsein stellt aber der Herr selbst als gleichbedeutend zusammen (Luk. 15, 32.). Man vgl. noch 1 Sam. 9, 20.; Jos. 2, 16. — Erinnern wir schließlich, daß nach dem dritten Wehe (Apok. 11, 18.) gesagt wird, es sei nun die Zeit gekommen, die Todten zu richten und die Knechte Gottes zu belohnen, so dürfte der Beweis für die oben angegebene Dignität der Drei als Zeitzahl für erbracht gelten.

Diese Auffassung taugt indessen auch zur Erklärung der Dreizahl in den Fällen, wo sie mit Sachen und Personen verbunden

wird. Gen. 15. handelt es sich von Abraham's Samen. Daher Vers 9. die junge Kuh, die junge Ziege, der junge Widder, — Symbole der Fruchtbarkeit, die Zahl Drei aber bei der Bestimmung ihrer Zahl und ihres Alters als Signatur des Lebens und des Wachstums; dazu passen dann sehr gut, ja gehören nothwendig die Turteltaube und junge Taube, welche später Reinigungsoffer für Wöchnerinnen waren. — Die zweimal drei Freistädte sind ausgewählt zur Errettung vom Tod. — Als Petrus drei Hütten bauen wollte, handelte es sich um Festhaltung eines überirdischen Lebenszustandes. — Das neue Jerusalem hat auf jeder Seite drei Thore, und es gehen nur Solche hinein, „die geschrieben sind im Lebensbuche des Lammes“. — Der goldene Leuchter hatte auf beiden Seiten drei Röhre mit je drei Blüthenknospen, das blühende Leben symbolisirend. — Im Gegensinn ist Drei die Zahl des Würgens, Zerstörens, Verderbens (Dan. 7, 5.; Amos 1, 3 ff.).

Als Zahl des Lebens und des Wachstums ist Drei ferner Höhezahl, d. i. Maß und Signatur der Stufenordnung. Hierher gehört das Vorkommen derselben bei den Maßen der Arche, den Abtheilungen und mehreren Geräthen der Stiftshütte und des Tempels (der Brandopferaltar war 3 Ellen, der Schaubrottisch und die Lade je 3 halbe Ellen hoch, 3 Mandelblüthen jedes Leuchterarmes), den Himmelsstufen von Gras, Aehren und vollem Weizen, dem dreifachen Ertragniß des guten Landes, dem dritten Himmel, welcher zwei untere Stufen voraussetzt, womit Analogien in der Natur, namentlich dem Pflanzenreich, vielfache Vergleichungspunkte bieten, und wobei man wohl auch an die biblischen Stufen der Welt, Meer, Erde und Himmel, denken mag.

Als Zahl des Lebens kann man den Ternar auch noch gebrauchen zur Bezeichnung der correlaten Begriffe von Festigkeit, Beständigkeit, Wahrheit, obwohl er in letzterer Bedeutung an mehreren Stellen als erhöhte Zwei angesehen werden kann. Als Zahl der Wahrheit und Gewißheit wäre die Drei dann auch Signatur des Zeugnisses 1 Joh. 5, 7. 8. und der Gemeinschaft Matth. 18, 20. (hier auch des Lebens); des Abschlusses einer Handlung Num. 22, 32. 24, 10.; der Befräftigung Ap. Gesch. 10, 16.; der Festigkeit Pred. 4, 12. — Im Gegensinn Signatur der Lüge und des falschen Zeugnisses Matth. 26, 34.; Jerem. 7, 4. — Ein Beispiel falscher Anwendung 2 Kön. 13, 18., wo es sich um den Sieg handelt, da doch Drei weder Zahl des Sieges noch Signatur der Feinde war.

Nach allem Vorstehenden ist es nun begreiflich, daß einige Ausleger unsere Zahl als Symbol der Vollständigkeit und Vollkommenheit, auch der zeitlichen Entwicklung alles Geschaffenen deuten konnten, womit sie dem Richtigen ziemlich nahe gekommen sind.

Vierzig dient ebenfalls wesentlich als Zeitmaß. Schon darum kann man nicht mit v. Hofmann <sup>1)</sup>, dem auch Kliefoth widerspricht <sup>2)</sup>, die Bedeutung von Vier ableiten. Ersterer sagt, Vierzig sei als aus  $4 \times 10$  entstanden „die Zahl der weltlichen Wirksamkeit, der ihre Entfaltung nach dem Maße des menschlich Möglichen zugelassen worden“, was Kliefoth einfacher mit den Worten wiedergiebt: „die weltlich begrenzte Zeit des Menschlichen“, aber zurückweist, weil der wirkliche Gebrauch der Vierzig in der Schrift dagegen spreche. Letzterer erklärt sich vielmehr in Uebereinstimmung mit Keil, daß Vierzig eine Zeit der Glaubensprüfung und Versuchung nicht minder als der Glaubensstärkung durch wunderbare Durchhülfe bedeute <sup>3)</sup>. Zwar ist, da auch gewisse siebentheilige und dreitheilige Zeiten in der Schrift eben denselben Inhalt haben, die nöthige genauere Unterscheidung zu vermissen. Demungeachtet ist eine enge Verwandtschaft der biblischen Zahlen 3, 7, 40 nicht zu verkennen. Zählen wir z. B. die Namen des Geschlechtsregisters bei Matthäus, so sind es 40 vor Christo; schließt man diesen mit ein und denkt noch an die auch genannte Maria, so hat man erst 42, oder wie man irgend helfen mag. So viel aber muß doch anerkannt werden, daß der Verfasser auch zählen konnte. Es liegt ihm also weniger an der Genauigkeit der Zahl, als an deren Bedeutung. Er will mit der Zahl den Charakter der Perioden bezeichnen, welche er vor Augen stellt, und dieß geschieht durch dreimaliges Hervorheben der doppelten Sieben, so daß die Summe numero rotundo vierzig ergibt. Allein da die Zahl nicht ausdrücklich beigelegt ist, so muß der Symboliker auf die Verwendung dieser Stelle zur Deutung der Vierzig verzichten. Dagegen ist in dem Bericht von der Sündfluth der Drei, Sieben und Vierzig ausdrückliche Erwähnung gethan und es beherrschen überhaupt diese Zahlen sammt der Fünf den ganzen Verlauf. Der Inhalt der Geschichte der Sündfluth ist ganz unverkennbar das allgemeine Gottesgericht über die gottlose Menschheit und die wunderbare Erhaltung der Gläubigen.

<sup>1)</sup> Weissagung und Erfüllung, II, 203 f.

<sup>2)</sup> S. 424.

<sup>3)</sup> S. 429.

Daß die Sieben und Drei einerseits als Gerichtszahlen vorkommen, andererseits als Signatur des Segens, der Gnade, Rettung — weil in denselben Heimsuchungen Gottes, durch welche die Feinde fallen, seine Hülfe sich an den Seinen erweist —, haben wir schon gesehen; die Verbindung der Vierzig mit jenen Zahlen bei der Sündfluth, wie bei anderen-Ereignissen, ergiebt, daß sie mit denselben die erwähnte Dignität gemeinschaftlich hat. Allein was ist ihre specifische Bedeutung, ihr Unterscheidendes? Aus Genes. 7. 8. läßt sich das ableiten, daß, wo bei einem Act des Gerichts und der Glaubensprüfung einfache drei- und siebentheilige Zeiten nicht zureichen, die Vierzig eintritt. Aber dieß kann nicht genügen, wenn nach der specifischen inneren Dignität gefragt wird. Sehen wir uns nun nach weiteren Stellen um, so drängt sich uns eine namhafte Anzahl von solchen auf, wo die Vierzig mit einem Fasten verbunden ist, so daß man sich mit der alten Kirche geneigt finden muß, Vierzig als Zahl der Fastenzeit zu bestimmen. Jedermann bekannt sind die vierzig Fastentage Mose's, Elia's und Jesu; bei Mose und Jesu ist ausdrücklich angemerkt: „er aß nichts und trank nichts“; von Elia ist berichtet, daß er durch die Kraft einer — außerordentlichen — Speise eine Wüstenwanderung von vierzig Tagen gemacht habe. In allen drei Fällen ist die Scene in der Wüste. Dieß erinnert unwiderstehlich an die vierzig Wüstenjahre Israels, das einerseits der gewöhnlichen Lebensbedürfnisse entbehren mußte, andererseits mit Manna außerordentlicher Weise gespeist wurde; und von hier aus werden wir auf Exod. 2, 11., vgl. mit Ap.-Gesch. 7, 23., und Exod. 7, 7. geführt, woraus wir erkennen, daß das Volk zweimal vierzig Jahre lang die ägyptische Tyrannei zu erdulden hatte, wobei es dennoch außerordentlich sich mehrte und ausbreitete und außerordentliche Gotteshülfe erfuhr. — Auf die Verkündigung Jona's, daß in vierzig Tagen Ninive untergehen werde (also hier bei den Gottlosen lekte Gnadenfrist vor dem Untergang, wie wir oben von der Sieben sahen), ließ der König ein allgemeines Fasten ausrufen, welches vor Ablauf der 40 Tage nicht kann zu Ende gegangen sein. — Jene prophetischen vierzig Tage, da Hesekiel die Missethat des Hauses Juda tragen mußte, sind eine Zeit, worin sie „das Brod essen müssen nach dem Gewicht und mitummer und das Wasser nach dem Maß und mit Betrübniß trinken“ (Hes. 4.). Derselbe Prophet verkündet (29, 9 ff.) dem reichen Aegypten, das da sprach: „Der Strom ist mein“, und auf-seine Fruchtbarkeit trockte, eine völlige



vierzigjährige Verödung. — Zwar die vierzig Tage zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu scheinen beim ersten Anblick nichts dem Bisherigen Analoges zu enthalten, sie werden auch in keinem Evangelium gezählt. Allein wenn dieß in der Apostelgeschichte geschieht, welche auf die Bedeutsamkeit der Zahlen an mehreren Orten hinweist, so werden wir doch bei näherer Betrachtung finden, daß jene vierzig Tage für die Jünger als eine durch mancherlei Erweisungen des Herrn unterbrochene Entbehrungs- und Prüfungsperiode anzusehen sind; für den Herrn selbst aber waren bezüglich seiner vollendeten Erhöhung diese vierzig Tage etwas Aehnliches, wie jene vierzig Tage der Wüste bezüglich seines öffentlichen Auftretens in des Geistes Kraft.

Aus vorstehenden Verwendungen der Vierzig als symbolischer Zahl werden wir nun abzunehmen im Stande sein, daß dieselbe, einerseits in ihrer Dignität mit Sieben und Drei nahe verwandt, andererseits doch eine engere Bedeutung hat. Es ist hier keine Bezugnahme auf den Sabbath, den Gottesdienst, das Heilige, den Geist und das Licht, auch nicht auf Leben und Auferstehung, sondern nur auf Versuchung, Prüfung, Tragen der Missethat, Gericht, doch zugleich mit Erfahrung der Wunderwege und Werke Gottes in einzelnen Fällen.

Es lassen sich hiernach auch verstehen die vierhundert Jahre, die Gott dem Abraham Gen. 15. als Zeit des Dienstes in der Fremde für seine Nachkommen voraussagt, die vierzig Salbetage, die als Abschnitt der siebenzig Trauertage bei sehr angesehenen Personen (hier 70 anstatt sonstiger 7) eingehalten wurden (Gen. 50, 3.), und das höchste Strafmaß von vierzig Streichen bei körperlicher Züchtigung (Deut. 25, 2. 3.). —

Man vergleiche mit dem von uns über die Zeitzahlen 3, 7, 40 Gesagten noch folgende Worte R. Passavant's<sup>1)</sup>: „Bei den Zeitbestimmungen der Hellschenden ist der Maßstab für die Zeit, dessen sie sich bedienen, von dem gewöhnlichen meist verschieden. Sie berechnen z. B. sehr oft nach 3, 7, 13, 21, 40. Mit diesen Zahlen maß unter anderen jene angeführte Hellschende selbst entfernte Zeiträume aufs Bestimmteste voraus. Sie hatte oft große Mühe, das innerlich Erschaute so in Zeitverhältnissen auszudrücken.“ — Ueber-

<sup>1)</sup> Untersuchungen über den Lebensmagnetismus u. s. w. 2. Aufl. 1837. S. 103.

gehen dürfen wir hier nicht die Erinnerung an die vierzig ersten Lebenswochen des Menschen im Mutterchooße; da wir aber nicht im Stande sind, mehr als Vermuthungen über die stattfindende Analogie zu geben, so brechen wir hier ab.

Zehn soll als Abschluß der ersten Zahlenreihe Signatur der Vollkommenheit und darum des Allerheiligsten sein. So z. B. noch Riggenbach<sup>1)</sup> im Anschluß an Bähr. Fünf ist dann „die halbe Vollkommenheit“! Ein abstractes Verfahren, wobei die nothwendige durchgängige Vergleichung aller hierher gehöriger Schriftstellen schwerlich stattgefunden hat. Hofmann erklärt „die Zehnzahl in der Schrift Alten und Neuen Testaments als die Zahl des Menschlich-Natürlichen, mit dem es sich abschließt,“ und stützt sich dabei zugleich auf die Zahl der Finger und Zehen. Aber so das Menschlich-Natürliche in das Allerheiligste der Stiftshütte zu bringen, geht gewiß nur auf höchst künstliche Weise. Kliefoth<sup>2)</sup> sucht den Grund für die Bedeutung der Zehn zwar nicht bloß mit „allen Neueren“ in deren Stellung im Zahlensystem, sondern auch in der Schrift, und zwar forscht er zuerst am rechten Orte, im Schöpfungsbericht. Allein was findet er hier? Eine ganz neue Eintheilung desselben in zehn Abschnitte. „Neunmal stehen im Schöpfungsberichte von Vers 3. an die Worte: „Und Gott sprach.“ — — — Wären nicht für 1, 1. mit Nothwendigkeit die Worte: „Im Anfang schuf Gott“ u. s. w. gegeben gewesen, so würden wir auch lesen: Gott sprach. — — — Also zehn schöpferische Worte Gottes, durch welche der Kosmos in seiner Totalität und in seinen Einzelheiten wird.“ — „Während die Sieben die Vollständigkeit göttlicher Werke in ihrer zeitlichen Entfaltung bezeichnet, bezeichnet die Zehnzahl die der weltlichen und menschlichen Verhältnisse namentlich nach der Seite der räumlichen Ausdehnung hin.“ (Aber spricht denn nicht der Schöpfer jene neun bis zehn Worte zeitlich nacheinander?) „Zehn ist die Zahl der erreichten, vorhandenen Decumenicität.“ — „Alles, was eine Totalität oder Gesamtheit bildet, kann die Signatur der Zehnzahl tragen.“ (Also auch die Gemeinde in ihrer Entwicklung und Vollenbung?) Zum Schlusse seiner Untersuchung dieser Zahl lesen wir indeß bei Kliefoth folgende merkwürdige Worte, die die Unsicherheit seiner Hypo-

<sup>1)</sup> Die mosaische Stiftshütte. Basel 1862.

<sup>2)</sup> S. 555 u. ff.

these unverholen aussprechen und daher von uns statt aller weiteren Kritik hier angeführt werden <sup>1)</sup>: „Wie vorsichtig man indessen bei der Bestimmung der Bedeutung symbolischer Zahlen sein müsse, das mögen drei Stellen beweisen, in denen die Zehnzahl sichtlich bedeutsam, aber in einer Weise vorkommt, die sich nach Ursprung und Sinn wesentlich von ihrer bisher betrachteten Gebrauchsweise unterscheidet: 1 Sam. 25, 38.; Jerem. 42, 7.; Offenb. 2, 10.“ (Kliefoth nimmt hier 10 = kurze Frist). „Diese Bedeutung erklärt sich aus dem Vorherigen nicht <sup>2)</sup>, aber aus 4 Mos. 11, 19. 20., wo ein Monat als lange Frist einer kurzen von 20, 10, 5 Tagen entgegengesetzt wird.“ Möchten wir mit dem folgenden Deutungsversuch die Sache besser treffen.

Wir können weder von der Stellung der Zehn im Zahlensystem ausgehen, denn wir begingen damit eine Inconsequenz, noch von den angeblichen zehn Worten im Schöpfungsbericht, wo nun einmal die Zehn nicht vorkommt, also auch nach der Intention des Schriftstellers nicht gesucht, hineingelegt und typisirt werden darf; sondern wir sehen uns nach möglichst klaren Punkten um, von welchen wir ausgehen können. Nun finden wir Folgendes: Die Hohlmaße für Getreide sowohl als für Flüssigkeiten waren bei den großen Meßgefäßen der Israeliten nach dem Decimalsystem eingetheilt: ein Omer = der zehnte Theil eines Bath und Epha, ein Epha = der zehnte Theil eines Chomer. Auch bei dem Gelde ist das Decimalsystem das älteste. Hier ist Zehn eine häufig vorkommende Gewichtsbestimmung. Z. B. die für Isaak's Braut bestimmten, dem Reichthum Abraham's angemessenen goldenen Armspangen waren zehn Sichel schwer, ebenso die goldenen Schalen, welche Israels Fürsten als Weihgeschenke darbrachten. Dem entsprechend kommt auch die Zehn im Neuen Testamente vor. Luk. 19, 13 ff. erhalten zehn Knechte zehn Pfunde, erwerben theils zehn, theils fünf andere und werden über ebenso viele Städte gesetzt. Vgl. noch Luk. 15, 8. zehn Groschen, hundert Schafe. Letztere leiten uns auf das Vorkommen von Zehn bei dem Besizthum von Thieren: zehn Kameele bei der reichen Hochzeitkarawane Elieser's, ferner zehn Farren und Füllen nebst Steigerungen von Zehn bei Jakob's reichem Geschenk an Esau; zehn Esel und Eselinnen, mit ebensoviel Gutsäcken beladen, sendet Joseph seinem Vater. Der Zehnte

<sup>1)</sup> S. 585.

<sup>2)</sup> Vom Verfasser dieser Abhandlung mit gesperrte Schrift bezeichnet.

von Früchten und Vieh, den Quellen des Reichthums, der als stellvertretend für das Ganze dem wahren Eigenthümer Gott dargebracht wurde oder den Priestern an seiner Statt, gehört wohl nicht minder hierher. Aehnlich ist Zehn Zahl des Geschenks selbst für kleine Gaben von nur zehn Broten und Käsen. — Nach all' diesem dürfte man berechtigt sein, die so oft in Verbindung mit irdischen Gütern vorkommende Zehn darum anzusehen, ob sie nicht Symbol des Reichthums, der Fülle zeitlichen Besitzes sei. Und in der That begegnen uns der Beispiele noch mehr, die diese Vermuthung bestätigen. Namentlich bei des reichen Salomo's Werken und Besizthümern ist sie häufig. Da sind zehn gemästete Rinder, zwanzig Weiderinder, hundert Schafe, welche er für seinen Tisch täglich verwendet; zehn Ellen weit macht er das kostbare eiserne Meer, dazu zehn Kessel und Gestühle; die köstlichen Geräthe des Heiligthums verzehnfacht er. Ist nun die Menge von Beispielen zureichend, um aus denselben die Regel abzuleiten, so dürfen wir jetzt ruhig sagen: Zehn ist die Signatur des Reichthums, der Fülle. Deshalb dient sie so gut als Ausdruck weiterer Mehrung, der Vielheit und großen Menge, zur Multiplication der einfachen Zahlen 2, 3, 6 u. ff. auf 20, 30, 50, 60, 70, 100, 1000 u. s. w. bis zu den Myriaden der Myriaden, der zahllosen Menge. Aus der Eigenschaft von Zehn als Zahl des Wohlstandes und Besitzes (wofür wir hier noch Jes. 5, 10. „zehn Acker Weinberg“ nachholen) erklären sich jene zehn Zeugen beim Kauf eines Gutes, welche zugleich Zeugen einer Verlobung sind. Als solche deuten sie nach ihrer Zahl auf die reichen Tische eines Hochzeitfestes, auf die zehn Jungfrauen, welche dem Bräutigam entgegengehen, wie denn wiederum zehn Sessel der Schätzungswerth für eine Jungfrau sind (Ez. 27, 5.). Hiermit auf den Gebrauch unserer Zahl bei Personen gekommen, finden wir weiter Exod. 18, 21. 25. dieselbe normirend für die Eintheilung der Volksmenge und Bestellung von obrigkeitlichen Personen für allerlei weltliche Gerichtssachen, Civilstreitigkeiten; für Abtheilung der Massen in Schichten behufs der Speisung; als Zahl obrigkeitlicher Macht und Gewalt überhaupt: Luk. 19, 17.; Pred. 7, 19. Hierher gehören schließlich auch als Symbole großer Macht und Stärke, die nicht aus Gott ist, sondern sich nur auf den Besitz irdischer Güter und die Herrschaft über Volksmengen stützt, die zehn Hörner des Thiers Dan. 7.; Apok. 13.

Dem gezeigten Gebrauche ganz entsprechend kommt dann die Zehn auch als Zeitzahl vor bei dem Genuße zeitlichen Familienglücks

(Gen. 24, 55.), reicher Fülle von Fleisch (Num. 11, 19.), körperlichen Gedeihens (Dan. 1, 12 ff.).

Sehen wir nun von dem gewonnenen Punkte aus die Maße der Stiftshütte an, bei welchen die Zehn herrscht, so hindert nichts, sie auch an der Wohnung des Königes unter seinem Volk als Signatur des Reichthums und der Herrlichkeit anzusehen. Hierzu berechtigt uns auch jener Hymnus der Myriaden, welchen sie dem Lämme darbringen: „*Ἀξίον ἐστὶ τὸ ἄρνιον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχύον καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν.*“

Etwas mehr Schwierigkeit hat die Bedeutung unserer Zahl bei den „zehn Worten“ und jenem großen „fliegenden Brief“ (Sach. 5.). An den drei Stellen, in welchen der Dekalog jenen Namen der „zehn Worte“ hat, ist immer zugleich der steinernen Tafeln gedacht; zweimal heißen die Gebote zugleich Worte des Bundes; einmal ist ihre Aufbewahrung in der Bundeslade erzählt. Diese Punkte dienen uns als Fingerzeige: die Zählung der zehn Worte, die sonst nicht vorkommt, geschah im Hinblick auf die Correspondenz mit den Maßen des Allerheiligsten, in welchem die steinernen (Sinnbild der Stärke und Dauer) zwei (siehe unten bei Zwei) Tafeln aufbewahrt wurden. In der That hat hier die Zehn dieselbe Dignität wie bei dem Hause, worin die Tafeln liegen, denn das Zeugniß des Herrn ist eine Quelle des Reichthums und der Macht (Deuter. 28, 1—14.), ein geistiger Schatz, so daß auch der Reichthum an Erkenntniß und Verstand mit der Zehn gemessen wird (Dan. 1, 20.). — Das Maß der fliegenden Buchrolle deutet nach den meisten Auslegern auf die Dimensionen des Tempels, also auf die Theokratie und die Gerechtigkeit Gottes; nach Köhler <sup>1)</sup> zeigt es nur die enorme Größe an, bedingt durch die Menge der darauf befindlichen Schrift. Beide Erklärungen sind unserer gefundenen Dignität der Zehn angemessen. Doch müssen wir noch aufmerksam machen auf den Inhalt dieses visionären Edicts, welcher gegen jene auch von Sacharja sonst gestraften Sünden gerichtet ist, die in das Gebiet der Zehn als Zahl des irdischen Besitzes und der bürgerlichen Verichte, also des Handels und Wandels gehören.

Daß aus der Bedeutung der Zehn, aber auch aus ihrer Stellung im Zahlensystem ein sprichwörtlicher, den ursprünglichen symbolischen Sinn nicht mehr streng festhaltender Gebrauch derselben

<sup>1)</sup> Sacharja, I, 164.



entstehen konnte, ja mußte, ist leicht zu ermessen. Vgl. Gen. 31, 7.; Hiob 19, 3.; auch Num. 14, 22.; Dan. 1, 20.

Im Gegensinn bedeutet endlich unsere Zahl Mangel, Geringfügigkeit, Schwäche, Zeitkürze, wobei sie meist als Bruchtheil erscheint und höheren Zahlen, ausdrücklich genannten oder gedachten, gegenübersteht. 3. B. Sagg. 2, 16: „kaum zehn Maß“; Lev. 26, 26: „zehn Weiber backen ihr Brod in einem Ofen“ (Bezeichnung der Armuth); Dan. 2, 42: „die Zehen der Füße theils stark, theils zerbrechlich“; Apok. 2, 10: „zehn Tage Trübsal hat das arme Smyrna (wo der gedachte Gegensatz 40 oder 70 Tage sind)“; 4 Mos. 11, 19., wo fünf und zehn Tage Bruchtheil eines Monats; Amos 5, 3.; Genes. 18, 32.; Luk. 15, 8.

Ob der Termin des Versöhnungstages, da „das Volk seine Seelen beugen“ soll, mit Rücksicht auf die Dignität der Zehn bestimmt ist, sei dahingestellt; wiewohl es nicht an Anhaltspunkten dafür in dem gefundenen sonstigen Gebrauch der Zehn fehlt, scheinen sie doch nicht völlig ausreichend.

Fünf nimmt man als Hälfte von Zehn für das Symbol der „relativen Unvollkommenheit“ (Bähr), der „Unvollständigkeit und Halbheit, die zur Vollständigkeit anstrebt“ (Kurz), „richtiger der Vollendung auf halber Stufe“ (Niggenbach), „des Halben, Gebrochenen, Unvollständigen und Wenigen“ (Kliefoth). 3. B. die Maßbestimmungen der Arche setzen sie aus 3, 5 und 10 zusammen. „Sie trägt die Signatur Gottes, weil sie und die Rettung Gottes Werk sind, die Signatur der Halbheit, weil sie doch nur einen Bruchtheil der Menschheit rettet, und die Signatur der Decumenicität, weil das, was sie trägt, doch wieder die ganze Erde besetzen soll“ (Kliefoth <sup>1)</sup>). Hier wäre die Fünf auf höchst unproportionirte Weise verbunden mit der Drei, wenn die Deutung der Zahlen richtig wäre. Die Arche hatte bekanntlich 300 Ellen Länge, 30 Ellen Höhe, 50 Ellen Weite, also 3 und 5 sind die Grundzahlen ihrer Dimensionen. Wenn nun Drei die Signatur Gottes und Fünf die eines Halben wäre — welcher Gedanke ergäbe sich! Und welcher ergiebt sich in der That bei Kliefoth's Deutung! Die Halbheit zwischen inne neben dem Werk Gottes und der Decumenicität! Und was hat es für einen Werth durch die Breitedimension anzuzeigen, es werde nur ein Bruchtheil der Menschen gerettet? Ferner dieser Bruchtheil selbst, die acht

<sup>1)</sup> S. 588.

Seelen aus der ganzen Menschheit — sie sollen als Vertreter einer Hälfte gelten? Endlich, wo ist noch ein Beispiel in der Schrift, daß Gott einem nach von ihm bestimmten Maßen gebauten Werke die Signatur des Unfertigen, Halben aufdrückt? So zeigt denn unseres Erachtens dieses Beispiel klar, daß auch die symbolische Erklärung der Fünf einer Revision bedarf.

Am fünften Schöpfungstage erscheint das animalische Leben der unteren Stufe in den Wasser- und Luftthieren, das den Segen Gottes erhält. Dieser Inhalt der fünften Schöpfungsperiode ist uns wie bei dem dritten Tage Typus der späteren symbolischen Anwendung der Fünf. Wir finden darin einen Mangel und eine Fülle; den Mangel, denn die volle und höhere Thierwelt und die Menschen fehlen noch, aber auch eine Fülle, denn es ist schon ein reiches Leben da, das Gott segnen kann. Weil nun in der Creatur des fünften Tages die Idee des Mangelhaften und Einseitigen liegt neben der der Fülle und Mehrung, so tritt zur Bezeichnung des letzteren Begriffes an die Stelle der Fünf in der Regel ihr Mehrfaches, 10, 20, 50, 100 und verwandte Zahlen, wozu noch der weitere Grund kommt, daß die realen Lebensverhältnisse häufig eine höhere Zahl fordern und haben, und diesem Mehrfachen gegenüber bekommt und behält die Fünf dann nur die Dignität des Mangelnden, Geringen, Halben. Doch nur in der Regel und nicht durchweg, sondern nach Umständen repräsentirt sie selbst den Reichthum, die Macht, das Geschenk u. s. w., wie sonst ihr Doppeltes, die Zehn.

Dies ist z. B. der Fall Gen. 45, 22. bei den fünf Feierkleidern, die Joseph seinem Benjamin gab; den fünf Scheffeln Sagen und fünf Schafen, welche Abigail neben den 200 Broten und Anderem dem David zum Geschenke brachte; den fünf Widbern, Böcken u. s. w. zum Dankopfer (Num. 7, 17.); den fünf Pfunden und Städten (siehe oben); der fünffachen Erstattung eines gestohlenen Oshen (Exod. 22, 1.), wo doch das Gesetz ganz gewiß keinen halben Ersatz befehlen wollte. Ferner ist Fünf Zahl des Reichthums in der Steigerung durch Hundert (Hiob 1, 3.); der Macht (2 Kön. 13, 19.) in seiner Verwandtschaft mit der angrenzenden Sechs: „hättest du fünf- oder sechsmal geschlagen“; des Segens im Fetten (Exod. 30, 23. 24.) beim heiligen Salböl und Balsam. Bei den Maßen des Brandopferaltars ist Fünf eben dasselbe, was Zehn bei der Stiftshütte, modificirt nach dem Bedürfniß und der praktischen Verwendung. Man kann hiermit noch vergleichen die Fünfmaße des Ezechielischen Tempels,

welcher als der neue Tempel der Zukunft doch gewiß keine Symbole des Gebrochenen und Halben enthalten durfte.

Aus der untergeordneten Stufe der animalischen Creatur des fünften Tagewerks erklärt es sich, daß Fünf Zahl des Menschen ist nach seinem natürlichen und leiblichen Lebenswerth; Sechs ist ebenfalls Menschenfigur, aber einer höheren Lebensstufe desselben. Lev. 27. ist das menschliche Lebensalter nach der Fünf eingetheilt (nicht nach Sieben) und die Schätzung der נִשְׁפָּזִים ebenso; das Lösegeld der überzähligen Erstgeburt beträgt fünf Sichel vom Haupt; die Dienstpflichtigkeit der Leviten ging vom 25. bis 30. Jahr; Gen. 18, 28. werden die vermutheten Gerechten zu Sodom nach 5 und 10 gezählt. Vgl. Luk. 9, 14.; Jes. 3, 3.

Auffallend ist die Fünf als ägyptische und kanaanitische Zahl: Gen. 14, 9.; Josua 10, 5. 13, 3.; Richt. 3, 3. (vgl. Gen. 25, 4.; Num. 31, 8.); Gen. 47, 2. 41, 34. 47, 26.; Jes. 19, 18. Aegypten heißt sonst auch der Drache im Meer und das Thier im Rohr; der Gott der Philister Dagon, ein Fisch, ist bekannt. Es scheint demnach dieser Heiden sinnliche Lebensstufe, vielleicht auch ihre auf irdischen Reichthum und Betrieb basirte Macht symbolisirt zu sein.

Signatur der Schwäche und geringen Macht ist Fünf Lev. 26, 8., Jes. 30, 17., des Mangels Jes. 17, 6. Ganz anders aber verhält es sich bei den Grundzahlen der Arche, die zur Rettung bestimmt ist, mit Drei und Fünf. Sie sind hier offenbar Symbole des Lebens in seinen Stufen, wie in seiner reichen Mannigfaltigkeit.

Die Fünf in der Apokalypse lassen sich nun aus der Analogie mit Vorstehendem begreifen. Im fünften Siegel erscheinen ψυχαί, נִשְׁפָּזִים, unter dem Brandopferaltar, dessen eine Zahl ebenfalls Fünf war, und schreien um Rache für ihr Blut; die Seele aber ist nach ihrer Naturseite im Blute. Sie sind Gegenbilder des in der Arche erhaltenen Naturlebens, Geopferte auf dem Brandopferaltar. In der fünften Posaune thut sich der Brunnen des Abgrundes auf; die ihm entsteigen, sind Geschöpfe der unteren Stufe, Heuschrecken, stark und mächtig, welche ihrer Natur entsprechend fünf Monate lang die Menschen in ihrem Leibesleben quälen. Die fünfte Zornschale, ausgegossen über den Stuhl des Thieres, erinnert an das Thier im Rohr, Aegypten; auf eine ägyptische Plage weist auch die Finsterniß hin. Die fünf Thierhäupter, welche gefallen sind (Cap. 17, 10.), sind die Repräsentanten dieses alten Aegyptens und Kanaans, des alten Hei-

denthums, das aber in neuer Gestalt mit größerer Gewalt doch fortbesteht.

Zwei wird in zahlensymbolischen Untersuchungen kurz behandelt, auch ganz übersehen, obgleich sie höchst bedeutsam ist. Man legt ihr übrigens den Begriff der Getrenntheit und ebendaher der Zusammengehörigkeit bei. B. B. Sabel: „Zwei ist Symbol der Entzweiung oder des Bösen.“ Ist denn aber nur die Zwietracht böse oder ist das Wesen des Bösen nur die Entzweiung? Selbst Kliefoth<sup>1)</sup> kennt die Zwei nur als „Hülfszahl“. Wir hoffen durch Nachstehendes zukünftiger Vernachlässigung zu begegnen.

Zwei ist zunächst Zahl des polarischen Gegensatzes, daher des Gegenüberstehens von Verbundenem, Verwandtem, Gleichartigem, der lebendigen Einheit. Sirach 42, 25. 26: „Es sind immer Zwei und Zwei, Eins gegen Eins (κατέναντι), und was Er macht, daran ist kein Fehl. Eins muß das Gute des Anderen stärken.“ Man vgl. die so oft bei dem Gebrauch von Zwei im Hebräischen vorkommende, nach unserem Gefühl manchmal sonderbar gesetzte Präposition בֵּין, dazu das hebräische שְׁנַיִם nach Etymologie und Form.

In der Schöpfungsgeschichte ist das Werk des zweiten Tages die Scheidung des Wassers in zwei Abtheilungen, so daß auf beiden Seiten Gleichartiges ist. „Die Ergänzung des am zweiten Tage angehobenen Werkes folgt am dritten“<sup>2)</sup>, nämlich in dessen erster Hälfte. Daher kann die Drei als Verstärkung von Zwei mit derselben gleichen Signatur haben. Sehen wir nun weiter in der Schrift nach, so finden wir am leichtesten Stellen, wo Zwei (oder Drei) Zahl des Zeugnisses ist. Zu einem Zeugnisse gehören mindestens Zwei; von diesen kann aber Eines zugleich Object seines eigenen oder Selbstzeugnisses sein, wenn nur ein Anderer noch die Bestätigung dazu giebt und Niemand das Gegentheil zu bekräftigen vermag, und es kann solches Zeugniß nicht nur im Wort, sondern auch in Handlungen, in stiller Selbstoffenbarung gegeben werden (Joh. 5, 32. 8, 18. 1, 7. 32. 36.; Act. 10, 42.; 2 Kor. 8, 3.; Marc. 12, 41. 43.), die aber ein Zeuge gesehen haben muß (Joh. 3, 11.), weshalb auch Gott, indem er sich offenbart, sein eigener Zeuge ist (Hebr. 6, 13.). Chrysostomus: Ὁ δὲ Θεὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ἀξιόπιστος μάρτυς. Wo dagegen Jemand nicht von sich selbst Zeugniß ablegen will, kann oder

<sup>1)</sup> S. 8.

<sup>2)</sup> Delitzsch, Genesis.

darf, da bedarf es zweier Zeugen, und ein Dritter macht die Sache nur um so gewisser, namentlich der Geist Gottes (1 Joh. 5, 6.). — Bei einem Verbrechen zum Tode waren in Israel zwei Zeugen nöthig nach dem Gesetz; Jesus aber und nach ihm Paulus will alle Sache, wo besondere Genauigkeit erforderlich ist, nur auf Grund eines zweier oder dreifachen Zeugnisses geurtheilt wissen (Matth. 18, 16.; 2 Kor. 13, 1.; 1 Tim. 5, 19.). — Mose ruft Himmel und Erde zu Zeugen (Deut. 4, 26.); Jesaja nimmt zween treue Zeugen zu sich (8, 2.); Gott sendet seine zwei Zeugen (Offenb. 11, 3.); beim Friedensschluß zwischen Jakob und Laban nimmt dieser zu Zeugen den Denkstein und den Steinhäufen, damit es zwei seien (Gen. 31, 52.); bei „Erlösung und Uebertragung“ war es ein althergebrachtes Zeugniß, daß der Verkäufer einen seiner beiden Schuhe dem Käufer gab (Ruth 4, 7.). Als Zeugen erscheinen zugleich mit dem Begriff der Verbrüderung die beiden Engel, welche Dan. 12, 5—7. diesseits und jenseits des Flusses einander gegenüberstehen, wo zugleich die aufgehobene rechte und linke Hand Embleme des Eidschwurs sind, wie denn überhaupt nach dem Verfasser des Hebräerbriefes, der doch auch etwas von Symbolik verstand, Zwei (*δύο πρόσωπα ἀντιόιστα*) die Zahl des Eides ist (Hebr. 6, 17. 18.). Auch jener schwörende Engel der Apokalypse (10, 6.) steht zwischen Erde und Meer, welche seine Zeugen sind (Deut. 4, 26.), wobei er seinen rechten Fuß auf das Meer setzt und den linken auf die Erde. — Zeugen mit dem Begriff der Verbrüderung oder Brüder mit dem Begriff und Auftrag des Zeugnisses sind ferner die zween Delbäume zur Rechten und Linken des Leuchters (Sach. 4, 3.); die beiden Feigenkörbe vor dem Tempel (Jerem. 24.); die beiden einander gegenüber sitzenden Engel an Jesu Grab (Joh. 20.); die zu zwei ausgesandten Jünger (Marc. 6, 7.); auch die drei von Jesu in wichtigen Fällen mitgenommenen Apostel; die beiden, welche die Lastthiere holen (gegenüber von den Eigenthümern), und die, welche das Abendmahl bereiten; Petrus und Johannes, die an das Grab Jesu, und die zwei Jünger, welche nach Emmaus gehen. —

Das „Zeugniß“, welches Mose in die „Tafel des Zeugnisses“ legen mußte, war auf zwei steinerne Tafeln geschrieben; von dem Raum zwischen den zween Cherubim, die neben ihrer anderen Bedeutung auch die der Zeugen haben, denen bei Ezechiel zwei Angesichte gegeben und die in der Apokalypse verdoppelt sind, redete Gott mit Mose. Daher heißt und ist das Allerheiligste auch Hütte



und Wohnung des Zeugnisses. Die Schrift der beiden Tafeln beginnt mit dem schon erwähnten Selbstzeugniß Gottes, das zuerst seinen Namen ausspricht und dann an seine Thaten erinnert, die diesem Zeugniß geben, sodann enthält es Gebote und Worte, welche ebenso unserem Gewissen sich als Wahrheit bezeugen, wie dieses wiederum ihnen Zeugniß geben muß; deshalb heißen die Gebote Gottes auch sehr häufig seine Zeugnisse. Hierher gehört auch das Bild des zweischneidigen Schwertes, mit welchem Gottes Wort als ein scheidender Richter der Gedanken verglichen wird.

Als Signatur des Zeugnisses und der Verbindung ist Zwei auch bedeutsam beim Opfer. Das tägliche Brandopfer bestand aus zwei Kämmern, dargebracht Morgens und Abends vor der Thüre der Wohnung des Zeugnisses. Schon Gen. 15, 8—10. erscheint die Zahl in zweimal drei oder vier einander gegenüber gelegten Thierstücken, zwischen denen (V. 17.) eine Feuerflamme hindurchfuhr. Der Bund wird ja bekanntlich symbolisch dargestellt durch das Hindurchgehen durch zwei zusammengehörige Theile, wobei dann die beiden Stücke als Zeugen gelten. Jerem. 34, 18. ist nur ein zertheiltes Kalb. Hier ist ein Bund, ein feierliches Versprechen, aber nirgends eine Sieben. — Bei Opfern kommen sonst noch vor zwei Nieren, zwei Tauben, zwei Kämme, zwei Widder, zwei Zehntelsepha Mehl u. s. w., so daß die Zwei ebensowohl heilige Zahl genannt werden kann, als die Drei und Sieben, nur nicht mit Beziehung auf die Zeit.

Signatur der Verbindung überhaupt ist Zwei Matth. 24, 40.; Sach. 5, 9.; Exod. 28, 23.; Eph. 2, 15.; der Ehe Gen. 2, 18.; Marc. 10, 8.; Jes. 8, 2. — Als Symbol der Verbindung und Verbrüderung ist sie auch das der Stärke — „Eins muß das Gute des Andern stärken“ —: Gen. 32, 2. 7. 10.; Deut. 32, 30.; Dan. 10, 13.; Pred. 4, 12.; Apok. 12, 14. Dreimal zwei Flügel der Cherubim sind Symbole ihrer hohen Lebenskraft (Jes. 6, 2.; Ezech. 1, 11.) (vergl. Sechs).

Im Gegensinn bedeutet unsere Zahl auch Lüge, Betrügerei, gottlose Verbindung, Feindschaft, Streit, Gegensatz, Schwäche, Mangel (Matth. 26, 60.; Apok. 13, 11.; Deut. 25, 13. 14.; Jes. 7, 4.; Gen. 3, 15. 25, 23.; Luk. 7, 41.; 15, 11.; Deut. 32, 30.; Jes. 17, 6.).

Verboten war dem Israeliten die Verbindung von Ungleichartigem, weil es ein Bild der Unwahrheit und Uneinigkeit ist (Deut. 22, 9—11.).

Als Zeitzahl tritt Zwei zwar sehr in den Hintergrund, kommt aber doch vor in der schon gefundenen Dignität Joh. 1, 29. 35. 43.: „des anderen Tages“. Es handelt sich nämlich um die ersten Zeugnisse des Täufers und seiner Jünger für Jesus, welche einander ergänzen. Wir wissen daher nichts anzufangen mit der Ansicht, daß Zwei „bei Johannes die Bedeutung einer Versuchszeit“ habe.

Die Wiederholung des Traumes Pharaos war ein Zeugniß für die Wahrheit desselben. — Die zweite Visitation durch den Priester machte es erst gewiß, ob Jemand vom Aussatz rein sei. — Erscheinungen, welche zwei- oder dreimal geschehen, erlangen dadurch das Siegel der Wahrheit, z. B. Richt. 6, 39.; Hiob 33, 29.; 1 Kön. 11, 9.

Hiermit hätten wir denn eine ganze Wolke von Zeugen dafür, daß die Zwei eine sehr bedeutsame Zahl, daß sie Signatur des Zeugnisses, der Wahrheit, der Einheit, des Bundes und des Eides sei. Aus 1 Joh. 5, 8. kann man keinen Einwand dagegen nehmen, da hier die drei Zeugen ebenso wie an anderen Stellen, wo von zwei oder drei Zeugen die Rede ist, schon Vers 6. in zwei Abtheilungen geschieden sind, einerseits Jesu Erscheinung mit Wasser und Blut, die zwei äußeren Zeugen, andererseits der Geist, als innerer Zeuge.

Der etlichemal vorkommende Ausdruck zweifach wird leicht verstanden aus der Dignität der Wahrheit und Gewißheit, die der Zwei zukommt. Eine zweifache Ehre, eine zweifache Vergeltung läßt keinen Rest übrig, stellt die Sache in ihren vollen und wahren Stand, wie es sich gebührt.

**Vier** wird ziemlich allgemein für die Signatur der Welt erklärt. Zwar Gesenius: „Vier ist dem Morgenländer die runde Zahl.“ Dagegen Bähr: „Ist Drei die Zahl Gottes, so ist Vier, als unmittelbar aus der Drei hervorgegangen, die Zahl des von Gott Geschaffenen, d. i. der Welt.“ Aber ist denn die Welt unmittelbar aus Gott hervorgegangen? oder der vierte Schöpfungstag aus dem dritten? oder überhaupt Vier aus Drei? Kurz erklärt die Vier als Zahl-signatur des Reiches Gottes, der Offenbarungs- und Erlösungsanstalt; insofern dann das Reich Gottes eine neue Schöpfung ist, ein neuer Kosmos, ist Vier auch die Zahl der Welt. Hengstenberg: Signatur der Erde. Kliefoth<sup>1)</sup>: „Die Vier allgemeinhin als Signatur der Welt zu fassen, ist zu weit.“ „Vier ist die Signatur

<sup>1)</sup> S. 423.

der Decumenicität; nicht die ruhende perfecte Decumenicität, nicht der reine Begriff des Allenthalben ist es, der sich in der Vierzahl symbolisirt; diese Bedeutung eignet vielmehr der Zehnzahl. Vielmehr ist es die werdende und wieder rückgängig werdende Decumenicität, welche sich in der Vierzahl symbolisirt. Nicht sowohl was allenthalben ist, als was nach allen Seiten hin sich ausdehnen oder von allen Seiten her zu Haufen gebracht werden soll, trägt die Signatur der Vierzahl<sup>1)</sup>. Allein wir fragen, ob denn die „vier Ecken der Erde“ erst werden oder sich ausdehnen oder rückgängig werden sollen? ob überhaupt ein solcher Unterschied zwischen dem Werdenden und Seienden gemacht werden kann, da doch alles Geschaffene werden muß, das vom Himmel gekommene cubische, also auch quadratische neue Jerusalem aber ebensowohl wird, als ist und bleibt? Riggensbach kommt wohl dem Richtigen am nächsten, wenn er die Vier nimmt als Zahl der Welt, als einer geordneten, regelmäßigen; nur ist der Zusatz: „worin sich Gott offenbart“, theils zu eng, theils zu weit.

Versuchen wir nun unsere Deutung aus der Schrift.

Die Vierzahl steht uns täglich und stündlich in unseren Wohnungen vor den Augen als Formenzahl. Als solche finden wir sie an und in der Stifftshütte und dem Tempel und fällt sie namentlich auf bei der cubischen Gestalt des Allerheiligsten und des neuen Jerusalems. Den Cubus nennt man die vollendetste Form, gewiß ist er die völlig symmetrische. Wo sich ferner der Mensch einen abgegrenzten Raum schön und ebenmäßig vorstellen will, so kommt er auf das Quadrat oder das diesem sich nähernde Oblongum. Der Kreis ist das abgerundete, gefälligere Quadrat, die Kugel der abgerundete Cubus, aber in der Praxis sind beide selten zu vertauschen und die Eckformen dominiren. Zur Eintheilung von Flächen ist das Viereck am bequemsten. Der Garten, in welchem der Tempel Gzechiel's steht, ist ein Quadrat, ebenso sein neues Jerusalem. Die Theilgebiete der Stämme Israels sind parallele Oblonga.

Wir erkennen schon jetzt: Vier ist als Formzahl Repräsentant der Symmetrie. Dieß führt uns auf die Zwei zurück, welche in ihrer praktischen Anwendung auf Flächen und Gebäude zur Vier werden muß. Beim Cubus und bei oblongen Körpern stehen immer zwei gleiche Seiten einander gegenüber, es war also auch so bei dem Allerheiligsten, dem Heiligen, den beiden Altären und der Vade. Als

<sup>1)</sup> S. 368.

Zahl der Symmetrie und der Ordnung schließt also die Vier alle Ungleichheit und Unwahrheit aus und schafft Formen, welche den Eindruck der innigen Beziehung, Verbindung und Verbrüderung machen. Sie giebt wie die Schöpfungswerke des vierten Tages ארבע und מְרִיבִים im localen Sinn, wie auch die Sonne überall die vier Erd- und Himmelsgegenden bestimmt, nicht nur Zeiten, sondern auch Orte.

An die Bedeutung der Vier als Formzahl schließt sich auch ihre Verwendung als Mengenzahl und zwar ebenfalls mit der Dignität der Symmetrie. Man erinnere sich an die vier Hörner des Altars, die vier Zipfel des visionären Tuches (Ap.=Gesch. 11, 5.), die vier visionären Wagen, welche zwischen zwei ehernen Bergen hervorkommen (Sach. 6, 1.), die vier Winde, vier Cherubim, vier apokalyptischen Reiter, vier bösen Strafen Gottes. Doch ist hier anzumerken, daß die Symmetrie nur ein Moment des Begriffes der Vier in den erwähnten Fällen ist.

Weiter geführt werden wir durch die zehn inneren Teppiche der Stiftshütte, welche je vier Ellen breit und viermal sieben Ellen lang sind; die äußeren Teppiche aber, nach Länge und Zahl verschieden von jenen, haben doch die gleiche Breite. Dieser Umstand erweckt die Vermuthung, daß Vier, die sich als Symmetriezahl des Raumes und der Fläche erwiesen hat, auch die Ordnungszahl für Breite und Weite überhaupt, für die Ausdehnung nach allen Seiten, somit der ganzen Erdoberfläche sein dürfte, und dieß finden wir in der That durch viele Stellen bestätigt. Sach. 6, 1—9. ziehen die vier Wagen, d. i. die vier Winde, gegen Mitternacht und Mittag hinaus auf Erden umher; Ap.=Gesch. 11, 5. 6. deutet das Tuch mit seinen vier Zipfeln durch seinen Inhalt auf die Heiden der ganzen Erde; Offenb. 7, 1. stehen vier Engel an den vier Ecken der Erde mit den vier Winden; Jes. 11, 12. ist die ganze Oberfläche der Erde bezeichnet mit dem Ausdruck: „die vier Verter des Erdreichs“; dem entsprechen Matth. 24, 31., Ezech. 7, 2. Daher theilt sich auch der Strom aus Eden in vier in die Weite gehende, segensreiche Ströme; ebendaher ist Vier auch Zahl der Ausbreitung einer Familie zu einem Geschlecht und Volk, das im Stande ist, ein Land zu bedecken (Exod. 20, 5.), Genes. 15, 16. Hier ist denn wieder der Ort für Gen. 15, 9: die viererlei Thiere; Vers 13: die vierhundert Jahre.

Als Signatur der Weite und Breite der Erde taugt unsere Zahl für das große und weite Meer und die Königreiche, welche die Erde



beherrschen (Dan. 7, 2. 3 ff.), und die Heiden in ihrer Gesamtheit auf Erden (Ap. = Gesch. 11, 6.; Sach. 1, 18. 21.), sowie für die Stürme der schweren Heimsuchungen, die über die Völker kommen (Apok. 7, 1. 9, 14.; Dan. 7, 2.).

Vier ist aber nicht blos Zahlsignatur der Erde, sondern auch der Gestirne in ihrer Beziehung auf jene. Zwar im vierten Siegel ist neben einer vierfachen Strafvollstreckung „durch Schwert, Hunger, Tod und die Thiere der Erde“ nur des vierten Theils der Erde erwähnt (Apok. 6, 8.), aber in der vierten Posaune wird das dritte Theil (siehe oben Drei als Zahl der Finsterniß, Exod. 10, 22.) der Sonne, des Mondes und der Sterne verfinstert und die vierte Zornschale wird ausgegossen in die Sonne, „den Menschen heiß zu machen mit Feuer“. Hierdurch gewinnen wir guten Grund zurückzugehen auf Gen. 1, 14—18. Am vierten Tag werden Sonne, Mond und Sterne geschaffen; sie sollen dienen 1) *לְהַאֲרִיץ* in Bezug auf Zeit und Ort, wie wir oben fanden, und 2) *לְהַמְשִׁיךְ*, zum Ordnungsregiment auf Erden. Als Symbol des allmächtigen Weltregiments Gottes haben wir die sechsmal (siehe Sechß) Vier in der Zahl der vierundzwanzig Ältesten anzusehen, deren Stühle (Richterthronen) um seinen Stuhl her stehen, und die sechsmal vier Flügel der Cherubim. Diese vier *זָוָא* sind zugleich Vollstrecker des Zorngerichtes Gottes an allen Stellen, wo die Cherubim vorkommen, die Gegensätze der sieben Geister Gottes, von welchen Johannes Gnade und Frieden den sieben Gemeinden zum Gruße bringt. Indem sie als Gerichtsvollstrecker in Verbindung mit dem Feuer erscheinen, sind sie Symbole des Zornes Gottes und der oberen Naturprincipien. Gen. 3, 24. erscheinen die Cherubim mit einer Flamme und einem Schwert; Ps. 99, 1: „Der Herr ist König: es zittern die Völker; er sitzt auf den Cherubim: es wanket die Welt.“ Bei Hesekiel, Cap. 1., lesen wir von vier Thieren mit vier Flügeln; sie sind brennend wie feurige Kohlen oder Fackeln und haben zusammen vier feurige Räder an den Ecken, so daß sie Ähnlichkeit mit einem Wagen haben und zwar mit einem lebendigen, hohen und schrecklichen. Sie können sich von der Erde erheben; ein Geist oder Wind treibt sie. Ihre Flügel rauschen wie große Wasser, wie ein Getöse des Allmächtigen, wie Heeresgetümmel, dazu ein Rasseln der Räder und das Rollen eines großen Erdbebens (Cap. 3, 13. 14.). Darauf (Cap. 9—11.) erhebt sich die Herrlichkeit Gottes von dem Cherub des Tempels, über dem sie war, zu der Schwelle des Hauses,

Tempel und Stadt dem Gericht übergebend, weil „die Stadt voll Unrecht, das Land voll Blutschuld ist“, und gebietet sodann, über den himmlischen Cherubim erscheinend, einem Engel, feurige Rollen aus der Mitte der Räder zu nehmen und sie über die Stadt zu streuen. Notirt man sich nun aus dieser Schilderung das Feuer, den Wind, die Flügel, das Rauschen, das Erdbeben, das Wasser, wovon der lebendige Gotteswagen begleitet ist, und nimmt hinzu, was schon oben genannt ist, den Strom Edens, das Meer, die vier Winde und das Aussehen der Cherubim wie Wetterleuchten, so ergibt sich, daß Vier die Zahl der mächtigsten Naturkräfte, der Elemente, ist. Und dieß ist in Harmonie mit den Werken des vierten Tages, welche gemeinsam mit ihnen die Natur beherrschen und regieren.

Hiermit halten wir denn die Dignität der Vier für nachgewiesen: Vier ist Zahl der Welt, insbesondere der Erde, als einer wohlgeordneten und von theils in ihr liegenden, theils über ihr stehenden Naturkräften beherrschten, daher ist sie überhaupt auch räumliche Ordnungs- und Formenzahl. Ihre Anwendung an weiteren Stellen ist nun leicht erklärlich. Bei der Stiftshütte und dem Tempel könnte es schon genügen, wenn man sagte, die quadratische Form sei überhaupt die angemessenste für Gebäude, denn sie allein ermögliche eine reine und volle Symmetrie, das Bild der Wohlordnung; der Cubus, welchen das Allerheiligste bildet, sei also Ausdruck der Wohlordnung in der Wohnung Gottes sowohl nach der Breite und Weite, als auch nach der Höhe, unten und oben; es ist aber auch zuzugeben, daß die Welt damit zugleich als Wohnung Gottes bezeichnet ist: die Welt, nicht die Erde allein, denn es giebt ebensowohl „vier Derter des Himmels“ (Jerem. 49, 36.) als der Erde. Die untergeordneten Gegenstände, welche die Vierzahl haben in der Stiftshütte, richten sich nach Form und Bedeutung symmetrisch nach dem Ganzen.

Die vier Danielischen Thiere oder Könige oder Reiche, „so sich von der Erde erheben werden“, von denen das vierte „Reich auf Erden“ alle Länder zertreten und zermalmen wird, deuten auch durch ihre symbolische Zahl ihre Ausbreitung über die ganze Erde an; dieselbe wird erst auf der vierten Stufe vollendet sein und dann dahinfallen. Es sind Zustände, welche auf bloße Naturkräfte und irdische Macht gegründet und nicht ohne gewisse Ordnung sind, die aber weichen müssen, wenn „das Reich, die Gewalt und Hoheit unter dem ganzen Himmel dem heiligen Volk des Höchsten gegeben werden“, dessen Signatur nicht Vier, sondern Zwölf, dessen Reich ein ewiges Reich ist.

Erwähnt sei noch, daß bei den Opfern die Vier nur vorkommt beim Speise- und Trankopfer als Viertel Hin Weins und Oels neben jenem Zehntel Epha Semmelmehl. Diese Verbindung der zwei äußeren Hauptzahlen der Stiftshütte mit den edelsten Producten des Pflanzenreiches darf man vielleicht als ein Symbol des Lobes ansehen, das dem Schöpfer um seiner reichen Gaben in der Natur willen und durch sie zu bringen ist. Die Güter der Erde werden dadurch geheiligt.

**Zwölf.** Bähr: „Vermöge ihrer Bestandtheile muß die Zwölf wie die Sieben Bundeszahl sein. Da jedoch in der Zwölf die Vier prädominirt, so daß sie selbst eine Vier ist, welche durch ihre enge Verbindung mit der Drei die specielle Bedeutung einer Gesamtheit erhält, welche die Gottheit in ihrer Mitte hat, so erscheint sie nicht sowohl als Signatur des Bundes selbst, sondern des Bundesvolkes.“ Ihm folgen Kurz, Sabel, Riegenbach und viele Andere. „Es ist“, sagt Kurz, „weder bestritten noch bestreitbar, daß Zwölf Signatur des Bundesvolkes ist.“ Hengstenberg nimmt die Zwölf — doch nicht aus Bähr's von uns schon oben widerlegten Gründen — als Signatur der Kirche; Luthardt: der Gemeinde. Hofmann, auf Bähr's Fundamenten: „Die Zahl des göttlichen Wesens, wie ihm das Weltganze zu eigen geworden“ (wofür wir kein einziges Beispiel in der Schrift zu finden wüßten), „oder des Weltganzen, wie es ins göttliche Leben aufgenommen ist“, wobei ihm unvermerkt Drei zur Zahl des „göttlichen Lebens“, also des Lebens wird, conform mit unserer Deutung. Kiefoth<sup>1)</sup>: „Die Signatur des Volkes Gottes. Die Zahl verdankt diese Bedeutung einfach dem geschichtlichen Umstand, daß Jakob's zwölf Söhne die Stammväter Israels wurden.“ — „Im Neuen Testament finden wir die Zwölfszahl auch als Signatur des Volkes Gottes, aber hier nie auf die zwölf Patriarchen und das Israel nach dem Fleisch bezogen, sondern immer auf die zwölf Apostel und auf die öcumenische Gemeinde des Neuen Bundes“<sup>2)</sup>.

Da die Zwölf nicht im Heptameron vorkommt, so liegt es nahe, sie aus anderen Zahlen und zwar zunächst aus drei und vier<sup>3)</sup>, sodann auch aus  $3 + 4 + 5$  oder  $2 \times 6$  oder  $10 + 2$  zu con-

<sup>1)</sup> S. 510.

<sup>2)</sup> S. 553.

<sup>3)</sup> Im Gebiet des Magnetismus ist Zwölf von Bedeutung als dreimal vier.

struiren und aus der Zusammenstellung der Bedeutung dieser Zahlen ihre Dignität zu finden <sup>1)</sup>. Allein gewiß hat auch Kliefoth Recht, wenn er davon abstrahirt und sich an eine geschichtliche Thatsache hält, welche ja keine zufällige ist, sondern eine providentiell genau bestimmte, die Zahl der Söhne Jakob's. Gott hat den Stammvätern des erwählten Volkes diese Zahl gegeben, nicht um der Zahl willen, sondern um seiner heiligen und weisen Ordnung willen, die sich eben auch in dieser Zahl ausdrückt. So ist schon dem Abraham von Ismael vorausgesagt (Gen. 17, 20.): „Zwölf Fürsten wird er zeugen und ich will ihn zum großen Volk machen.“ Vergleichen wir damit die zwölf Söhne Israel's und die zwölf Fürsten (Num. 1, 4—16. 7, 2.) des von ihnen stammenden Volkes, so läßt sich die Zwölf vorläufig als Signatur eines wohlgegliederten Volkes ansehen. Bei dem Fürstenopfer dominirt deshalb die Zahl zwölf: Num. 7, 87. 88: „Die Summa der Kinder zum Brandopfer war zwölf Farren, zwölf Widder“ u. s. w. „Und die Summa der Kinder zum Dankopfer war vierundzwanzig Farren, sechzig Widder, sechzig Böcke“ u. s. w. Zwölf Männer sind Vertreter des ganzen Volkes, als sie über den Jordan gehen, um je einen Stein aus dem Jordan zu nehmen und aus den zwölf Steinen ein Nationaldenkmal zu errichten (Jos. 4.); Salomo hatte zwölf Amtleute über ganz Israel, die den König und sein Haus versorgten (1 Kön. 4, 7.); auf den Stufen seines Thrones standen zwölf Löwen (10, 20.). Die Zwölf ist also nicht nothwendig eine heilige Zahl, bezieht sich nicht nothwendig auf das Verhältniß zu Gott, sondern ist nur darum auch religiös bedeutsam, weil die Verfassung der israelitischen Nation eine theokratische war, die Priester aber Vertreter des Volkes (Num. 17.) sein sollten vor Gott dem Könige.

In der Stifthsütte kommt die Zwölfszahl vor bei den Schaubroten neben der Siebenzahl des Leuchters. Dieselben waren in zwei Schichten zu je sechs Broten abzutheilen, gleichwie auf den beiden Schultern des Hohenpriesters die Namen der zwölf Stämme in je sechs getheilt waren. Dadurch ist uns ein Fingerzeig gegeben, daß die Zwölf auch bei den Schaubroten als Verbrüderung von zwei Sechsen oder Zeugniß durch solche aufgefaßt werden dürfe, wie denn die Prägnanz zur Eigenthümlichkeit der Symbole gehört, und

<sup>1)</sup> Man sehe oben die Deutung dieser Zahlen. Die Verbindung von Vier und Drei im neuen Jerusalem ist entschieden.



wir sind auf die Bedeutung von Sechs gewiesen. Doch kann, da die eigentliche Zahl, auf welche es ankommt, immerhin Zwölf ist, nur eine Nebenbedeutung daher genommen werden. Die Zwölfszahl der Brote aber entspricht den zwölf Stämmen, von welchen sie dargebracht sind, weist also auf Israel als wohlgegliedertes Volk, während der siebenarmige Leuchter die Gemeinde nach ihrer religiösen Seite repräsentirt.

Keine Zahl erscheint im Alten Testament so mit einer Wolke verhüllt, als die Zwölf. Erst das Neue Testament giebt volles Licht über sie, denn erst das Israel κατὰ πνεῦμα ist das wahre. Man könnte daher wohl sagen, jenes Israel κατὰ σάρκα trage nur die Signatur Zwölf als Typus auf dieses. In der That verstehen wir die Dignität unserer Zahl erst recht aus der Schilderung des neuen Jerusalems, dem Gegensatz des weltherrschenden Babels. Wie mit diesem die Könige der Erde gehurt haben, so werden sie in jenes ihre Herrlichkeit bringen und die Heiden werden in seinem Lichte wandeln. Jenes Babel heißt Verwirrung, in der neuen Stadt herrscht, wie wir aus Apokal. 21, 11 — 21. 22, 1. 2. sehen, die schönste Symmetrie und Wohlordnung; jenes ist ein Werk des aufrührerischen Menschenstolzes, diese ist von Gott aus dem Himmel herniedergekommen; jenes ist eine Hure, diese ein heiliges Weib, in Sonnenlicht gekleidet, geschmückt mit einem Diadem von zwölf Sternen. Bei dem neuen Jerusalem kommt nun die Zwölf vor 1) als Zahl der Stämme der Kinder Israel; 2) der Apostel des Lammes; 3) der viermal drei Thore; 4) der zwölf Grundsteine; 5) der Ausdehnung der Stadt, viermal zwölftausend Stadien; 6) der Mauerhöhe, zwölfmal zwölf Ellen; 7) der Früchte der Lebensbäume, die jeden Monat eine neue Frucht bringen, wozu noch zu erwähnen sind die zwölf Engel über den Thoren.

Wenn man nun nach dem ersten Eindruck sagt, Zwölf sei die Signatur der ecclesia triumphans, so ist das freilich wahr, aber nicht erschöpfend; denn es ist auch die Zahl der Zeitordnung, nach welcher das Holz des Lebens seine Früchte bringt, und Zahl der Mannigfaltigkeit derselben, ebenso der Mannigfaltigkeit der Edelsteine; sie ist nicht nur Zahl der Stämme Israels und der Apostel, sondern auch der Engel, die wie als Wächter über den Thoren stehen. Wir möchten uns daher so ausdrücken: Die Zahl Zwölf nach ihrer Vollbedeutung ist Signatur der in der ganzen überirdischen und irdischen Schöpfung realisirten und durchgedrungenen δόξα. Da sind alle

Lebensgebiete von dieser verklärt und nach der Zwölfszahl geordnet: Engel (vgl. Matth. 26, 53.), Geschlechter, Apostel; Früchte; Perlen und Edelsteine; Thore und Maße nach allen Seiten. So wird denn die Zwölfszahl der Stämme Israels, und was mit ihr zusammenhängt, nebst der Zwölfszahl der Apostel zur Weissagung auf diese Vollendung.

Einhundert vierundvierzig tausend erklärt sich aus der Zwölf. Kliefoth<sup>1)</sup>: „Sie ist nicht als wirkliche Zahl anzusehen, sondern soll nur angeben, wer und welcher Art die Knechte Gottes seien.“ — Die Zahl 144,000 ist nicht mehr als 12, sondern nur die Zwölf selbst, da angewendet, wo von großen Mengen, von Tausenden die Rede ist, um anzuzeigen, daß sie von dem durchdrungen sind, was die Zwölfszahl bedeutet; deshalb erscheinen sie in der Apokalypse als Bewahrte, Knechte und Angehörige Gottes, die sein Siegel an ihren Stirnen tragen, und später mit diesem Siegel, dem Namen Gottes und des Lammes, die von ihren Stirnen leuchten, als Sieger. Weiter aber deutet die symbolische Zahl an, daß sie sich nach der Zwölfszahl ordnen und gliedern.

Sechs ist nach Lange<sup>2)</sup> Zahl der Mühe und Arbeit auf Erden, der Unruhe in dieser Zeit, im Gegensatz gegen Sieben, die Zahl der Feier und Ruhe. Nach Auberlen: Zahl der dem Gericht verfallenen Welt. Sabel:  $6 = 3 \times 2$ , das gesteigerte Böse. Nork<sup>3)</sup>: die dreifache Zwietracht (!!). Consequent wäre dann Acht die vierfache, Zehn die fünffache u. s. w. Kliefoth<sup>4)</sup>: „Wenn fest stand, daß das Siebente die Signatur des durch Gottes Werk zur Vollendung Gekommenen sei, so stellt sich von da aus die Bedeutung der Sechs leicht und sicher fest: die Sechs, die an die Sieben nicht hinankommt, wird die Signatur dessen sein, was nie zu seiner Vollendung kommt, unfertig bleiben muß, weil es kein Werk Gottes ist.“ Ist aber nicht der Mensch am sechsten Tage zum Bilde Gottes von Gott geschaffen worden? Kliefoth ist bei dieser Bestimmung mehr speculativ als biblisch-exegetisch verfahren, und wir werden sehen, daß er deshalb fehlgegriffen hat.

Genauer zugeesehen, wird die Sechs in der Schrift in viererlei

1) S. 535. 536.

2) Herzog's theol. Encyklop., Art. „Antichrist“. — Ev. Joh. S. 70.

3) Bei Lange a. a. O.

4) S. 80.

Beziehungen gebraucht, nämlich als Hälfte oder symmetrische Theilung von Zwölf, als Gegensatz von Sieben, als Zahl des sechsten Schöpfungstages und als zweimal drei.

Als symmetrische Vertheilung von Zwölf geben sich von selbst zu erkennen die sechs Namen der Stämme Israels auf den Schultern des Hohenpriesters (Exod. 28, 10), die Schaubrote in zwei Schichten (Lev. 24, 6.), die Wagen bei den Opfergaben der Fürsten, wobei die Dignität der Zweizahl hereinspielt; ebenso die Löwen auf den Stufen des Salomonischen Thrones zu beiden Seiten, die als Zeugen der königlichen Macht und Gerechtigkeit gelten können. Als  $2 \times 3$  und  $3 \times 2$  kommt unsere Zahl in Betracht bei den sechs Rohren zu beiden Seiten des Leuchters (Exod. 25, 32.), den Freistädten (Num. 35, 6. 14.), den Flügeln der Cherubim (Jes. 6, 2. und Apok. 4, 8.), dem Reinigungsgeßetz für die Wöchnerin, welche eines Mädchens genesen (Lev. 12, 5.). Zur Sieben gehört sie als Vorbereitungszeit (Exod. 24, 16.; Jos. 6, 3.). Zugleich als Gegensatz derselben steht sie in vielen Stellen, wo von den sechs Arbeitstagen gegenüber vom Sabbath die Rede ist (Exod. 20, 9.); daher Signatur und Maß der Arbeit und des Dienstes (Gen. 31, 41.; Deut. 15, 12.), selbst des Aders (Exod. 23, 10.). Da aber die Arbeit dem Menschen befohlen ist als Ebenbild Gottes („denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht“ u. s. w.), so ist sie nicht eben als Last und Mühsal unter allen Umständen anzusehen, also auch ihre Zahlsignatur meist in gutem Sinn zu nehmen. In solchem muß sie auch genommen werden als Zahl desjenigen Tages, an welchem Gott die Landthiere und den Menschen schuf und ihm die Herrschaft über die Thiere verlieh. Es ist daher Sechs nicht nur die Zahl des menschlichen Wirkens, sondern auch der menschlichen Macht und Herrschaft, welche sich aus jenem Urprivilegium ableitet. Daher gehören auch hierher wieder in einem anderen Sinne, ganz gemäß dem prägnanten Wesen des Symbols, die sechs Namen auf jeder Schulter (Herrschaftssymbol, Jes. 9, 6.) des Hohenpriesters, die sechs Wagen der Fürsten, sechzig Widder u. s. w. im Fürstenopfer (Num. 7.) und die sechs Lämmer im Fürstenopfer bei Ezechiel (46, 4.). Im sechsten Siegel der Apokalypse ergreift Entsetzen die „Könige der Erde, Oberste“ u. s. w., kurz die Mächtigen mit ihren Genossen; in der sechsten Posaune und der sechsten Zornschale handelt es sich um den an Babels Macht erinnernden „großen Strom Euphrat“ und um die Könige der Erde, wobei man auch das sechzig Ellen hohe und sechs Ellen

breite Bild, jenes Symbol der Herrschergewalt Nebukadnezar's, diesmal im schlimmsten, echt babylonischen Sinne und recht als Gegensatz von Sieben, nicht vergessen darf.

Aus der Dignität von Macht und Gewalt ist abzuleiten die Verwendung unserer Zahl bei Krieg, Streit und Schwert, wie denn in der sechsten Posaune ein ungeheueres Heer vorkommt, in der sechsten Zornschale eine Schlacht, im sechsten Siegel Chiliarchen und Starke. „Sechzig Starke mit scharfen Schwertern, geschickt zum Streit, umstehen (des Königs) Salomo's Bett (Hoheslied 3, 7. 8.); sechs Männer schlagen Jerusalem mit dem Schwerte (Ezech. 9, 2.); vgl. 2 Kön. 13, 19: „Hättest du sechsmal geschlagen“ u. s. w. Die sechs Flügel der Cherubim symbolisiren nicht nur ihre Herrschaft, Macht und Kraft, sondern auch den Zorn Gottes.

Es bliebe nun noch die Zahl 666 zu erklären, die viel mißhandelte. Kliefoth's Deutung ist im Ganzen die unsrige. „In dem Thier ist aller irdische Gewinn und alle zeitliche Macht in höchster Potenz zusammengefaßt.“ Uns scheint die Stelle selbst einen Wink für die Deutung zu geben: „ἄριθμός γὰρ ἀνθρώπων.“ Sechs ist die Zahl eines Menschen im guten und im bösen Sinne, weil er zum sechsten Schöpfungstage gehört; in Bezug auf sein niederes Naturleben ist es zwar Fünf, wie wir gesehen haben, aber in Bezug auf seine höheren Kräfte, die dem νοῦς angehören, und deren Wirkungskreise ist es Sechs, während wir für sein pneumatisches Wesen die Sieben in Anspruch nehmen möchten. Auch Apokalypse 21, 17. denken wir bei dem μέτρον ἀνθρώπου an die Sechs, wobei der Zusatz ὁ ἐστὶν ἀγγέλων anzeigt, daß es hier im guten Sinne zu nehmen sei. Ist doch nicht blos Zwölf, sondern auch Drei und Sechs und Vier Grundzahl von 144. Auch die Meßruthe Ezechiel's (40, 5.) ist ja sechs Ellen lang. Die Beziehung auf die Sieben halten wir hiernach bei der Zahl 666 nicht für nothwendig, sondern erklären nur so: „Das Thier aus dem Meer bringt es mit Hülfe des Thieres von der Erde, des falschen Propheten, zur höchsten Macht, so daß es alle menschlichen Verhältnisse in gleicher Weise wie sonst Babel thrannisirt.“

Anhangsweise sei hier der Zahl 1600 erwähnt (ApoK. 14, 20.), welche nach ihrer Grundzahl allerdings 4 ist, da es sich von Stadien handelt und der Ausdehnung in die Weite, aber nicht nur als Zahl eines Gerichts die 40 einschließt, sondern auch die potenzierte Sechs hervorheben will, weil von einer schauerlichen Schlacht und dem Zorn Gottes die Rede ist.



**Acht** ist als Zeitzahl schon bei Sieben vorgekommen. Der Verfasser sieht sich hier ganz in Uebereinstimmung mit Kliefoth. Die sieben Hirten und acht Fürsten (Mich. 5, 4. 5.), welche erweckt werden wider Assur, Nimrod's Land, typisch mit Babel identisch, finden ihre Erklärung Apok. 17, 11. 16. in den sieben und acht Königen, die Babel fällen. Die sieben und acht Stufen zu den Thoren des Ezechielischen Tempels, welcher mit dem neuen Jerusalem der Apokalypse identisch ist, sind Zeitstufen, d. h. dasselbe, was die sieben Siegel sind, nach deren Ablauf als achter Zustand die neue Zeit eintritt, worüber wir die Erklärung der Sieben nachzusehen bitten. — Hesekiel 40, 41. ist Acht die Summe von  $2 \times 2 \times 2$ .

**Neun** steht, wie 99 zu 100, nur in Relation zu anderen Zahlen, nämlich zu Zehn, Drei, Sechs, Zwölf. Die Zahl kommt selten vor.

**Eins** hat in der Schrift keine andere Bedeutung als sonst in der Symbolik und Logik der Sprache überhaupt. Würde die Schrift uns Anhaltspunkte geben, so wären wir geneigt, sie als Signatur des reinen Lichtes wegen des ersten Schöpfungstages aufzufassen.

**Tausend.** Auberlen: Zahl der Weltvollständigkeit (10), mit der Gotteszahl (3) potenzirt. Luthardt: Herrschaftszeit Christi und der Seinen; Zeitzahl der triumphirenden Kirche. Zuschlag<sup>1)</sup>: Zahl der göttlichen Gnade, nach Exod. 20, 6. 34, 7. — Kliefoth, im Allgemeinen mit Auberlen einverstanden, erblickt in der Tausend nur eine Steigerung des Begriffs der einfachen Zehnzahl. Wir thun dasselbe und halten sie demnach für die Signatur großen Reichthums (man sehe die Zahlen in der Beschreibung von Salomo's Reichthum und Macht), großer Macht: sie ist Heereszahl (Ruf. 14, 31.; Hebr. 12, 22.; Apok. 14, 1. 3.), großer Menge (Jes. 60, 22.; Jerem. 32, 18.; Matth. 18, 24.), weiter Ausdehnung und Ausbreitung im Raum, doch nur zur Verstärkung anderer Grundzahlen (Num. 35, 4. 5.; Ezech. 45, 1.; Apok. 21, 16.), und sehr langer Zeitdauer (Exod. 20, 6.; Apok. 20, 4.). Kein Mensch wurde tausend Jahre alt, so nahe etliche dazu kamen, aber die Seelen der Enthaupteten um Christi willen werden mit ihm tausend Jahre leben. Dennoch ist sie nicht Symbol der Ewigkeit, welche ebenso wenig ein Maß hat, als der ewige Gott, aber

• <sup>1)</sup> Die Offenbarung Johannis, 1860. S. 211.

die jenseitige Welt — des Lichtes und der Finsterniß — rechnet nach Myriaden (Hbr. 12, 22.; Judä 14.; Apok. 9, 16. 5, 11.; Ps. 68, 18.; Dan. 7, 10.).

Der Verfasser konnte leider von Lehrer's so eben in Herzog's „Real-Encycl., Art. Zahl“, erschienenem Aufsatz keinen Gebrauch mehr machen. Die Zustimmung, die er bei diesem tüchtigen Archäologen für manche seiner Aufstellungen fand, läßt ihn nun doch hoffen, daß in der biblischen Zahlensymbolik wieder ein Schritt vorwärts gethan sein dürfte.

## Die Redestücke des apostolischen Matthäus.

Mit besonderer Berücksichtigung von

„Dr. H. S. Holzm ann, die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. Leipzig 1863.“

Von

**Dr. B. Weiß,**

Professor der Theologie.

Indem ich beabsichtige, die von mir schon früher dargelegten Grundlinien meiner Auffassung von den Entstehungsverhältnissen der synoptischen Evangelien<sup>1)</sup> etwas weiter auszuführen und insbesondere — wenigstens nach einer Seite hin — die Frage zu verfolgen, wie weit sich der Umfang der nach meiner Ansicht allen drei Evangelien, besonders aber unserem kirchlichen Matthäus zu Grunde liegenden apostolischen Quelle noch kritisch ermitteln läßt, sei es mir erlaubt, an das oben genannte Buch anzuknüpfen. Nicht nur muß eine so eingehende Verhandlung aller hier einschlagenden Fragen und eine so unermüdlige Berücksichtigung der zahlreichen Vorarbeiten auf diesem Gebiete, wie sie dieß Buch uns bietet, schon an sich zu einer gleich eingehenden Prüfung der von ihm gewonnenen Resultate aufordern, sondern es liegt mir dieß ganz besonders nahe, da der Verfasser in so wichtigen Punkten mit meiner Auffassung zusammentrifft, daß ich hier am meisten gemeinsamen Boden finde, von dem aus man über die noch zurückbleibenden Differenzen verhandeln und die wissen-

<sup>1)</sup> Vgl. meine Aufsätze: „Zur Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien,“ in den Studien und Kritiken 1861. S. 29—100, 646—713.

schafftliche Gewißheit des bereits Errungenen durch näheres Eingehen in die Details noch weiter zu verstärken versuchen kann.

Gemeinsam ist dem Verfasser und mir die Ueberzeugung, daß unser erstes und unser drittes Evangelium, jedes selbstständig, sowohl das Evangelium des Marcus als eine Schrift des Apostels Matthäus benutzt haben, nicht aber eines das andere. Gemeinsam ist ihm ferner mit mir die Ueberzeugung, daß in unserem heutigen Marcus neben den Parthieen, in welchen er den parallelen Texten gegenüber offenbar den Originaltypus hat, sich auch Parthieen finden, in denen ein secundärer Charakter zu Tage tritt. Während ich dieß aber dadurch zu erklären versuchte, daß unser Marcus bereits den apostolischen Matthäus benutzt hat und freier umgestaltet, während unser erster Evangelist sich in solchen Fällen strenger als er an seine apostolische Hauptquelle gehalten und so den Originaltypus bewahrt hat, nimmt Dr. Holzmann an, daß unser Marcus eine Uebersetzung des ursprünglichen Marcus sei, dessen Text in seinen beiden Benutzern oft noch ursprünglicher erhalten ist. Gemeinsam ist uns endlich die Ueberzeugung, daß die umfassendsten Berührungen zwischen dem dritten und ersten Evangelium, die durch unseren Marcus nicht vermittelt sind, nicht auf einer Benutzung des einen durch das andere, sondern auf der Benutzung der apostolischen Quelle (Matthäus) beruhen, und daß namentlich viele Redestücke aus der letzteren bei Lukas noch in der ursprünglichen roheren Zusammenfügung, bei unserem ersten Evangelisten bereits in künstlicher Verarbeitung erscheinen; allein einen Theil dieser Berührungen und namentlich unwesentlichere Zusammenstimmungen im Ausdruck führt Dr. Holzmann auf die ursprüngliche, in unserem zweiten Evangelium bereits verwischte Gestalt des Marcus zurück.

Der tiefere Grund der zwischen uns zurückbleibenden Differenzen ist sichtbar ein doppelter. Einmal erscheint dem Verf. das Marcus-Evangelium in umfassenderer Weise unserem ersten Evangelium gegenüber ursprünglich, als ich es in meinen früheren Ausführungen zu geben wollte. Hier kann ich gern demselben einen Schritt entgegenkommen. Ich habe es bereits a. a. O. S. 696. ausgesprochen, daß ich über das Maß der Abhängigkeit unseres Marcus von der apostolischen Grundschrift und also auch über das Maß seiner Ursprünglichkeit gegenüber unserem ersten Evangelium mein kritisches Urtheil noch nicht abschließen will, und je weiter ich meine früheren Untersuchungen in alle Details verfolgt habe, um so mehr hat sich mir die Nothwendigkeit ergeben, das letztere höher zu veranschlagen, als ich

es früher gethan. In manchen Punkten, wo der Verfasser die von mir behauptete secundäre Gestalt des Marcustextes bestreitet, bin ich selbst inzwischen zu richtigerer Einsicht gelangt, in anderen bin ich bereit, von ihm Belehrung anzunehmen. Das kritische Urtheil über Einzelheiten ist ja immer leicht trüglich und bedarf immer aufs Neue seiner Revision durch die weitere Ausgestaltung der gewonnenen Grundanschauung <sup>1)</sup>. Der andere Grund unserer Differenzen aber ist nicht nur der, daß Dr. Holzmann das apostolische Matthäusevangelium überhaupt im Wesentlichen auf eine Spruchsammlung einschränkt, sondern deren Umfang auch selbst in den Redestücken nach einer Seite hin geringer, nach einer anderen wieder größer veranschlagt, als ich es thue, weil er auf Grund des sogenannten Reiseberichts bei Lukas im Wesentlichen noch den Bestand jener Quelle nachzuweisen versucht. Aber so richtig es ist, daß jener Abschnitt uns zur Ermittlung desselben die wesentlichsten Dienste leistet, und so verlockend, an seiner Hand eine scheinbar so einfache Lösung einer der wichtigsten Fragen in der Evangelienkritik zu finden, so werden doch die folgenden Untersuchungen zeigen, warum ich seiner Construction dieser apostolischen Quelle nicht beipflichten kann. Ich gestehe gern, daß die Gesamtanschauung des Verfassers auch von einer anderen Seite her etwas sehr Ansprechendes hat. Ich habe bereits a. a. O. S. 84. darauf aufmerksam gemacht, daß sich in der Leidensgeschichte einige Verührungen im Ausdrucke zwischen unserem ersten und dritten Evangelium finden, die, da hier in keinem Falle der apostolische Matthäus die Quelle war, sich schwer erklären lassen. Eine solche Erklärung bietet aber die Annahme des Verfassers, wonach wir hier Reste der in unserem zweiten Evangelium vermischten Urgestalt des Marcus haben. Ja, ich muß sogar weiter gehen und zugeben, daß analoge Verührungen in den übrigen, namentlich in den geschichtlichen Theilen der genannten beiden Evangelien sich auf dem von Dr. Holzmann gewiesenen Wege leichter erklären, als durch Zuhülfenahme des apostolischen Matthäus. Dennoch ist es der mit soviel Parrhesie vorgetragenen und mit soviel Scharfsinn begründeten Darstellung des Verfassers nicht gelungen, mich von der Berechtigung zur Annahme eines solchen Urmarcus zu überzeugen und namentlich das Verhältniß der in unserem zweiten

<sup>1)</sup> Wo ich daher in den folgenden Untersuchungen in einzelnen kritischen Urtheilen von den a. a. O. gefällten abweiche, da sollen dieselben auch ohne ausdrückliche Hinweisung darauf zugleich zur Rectificirung jener dienen.

Evangelium vorliegenden Bearbeitung desselben zu ihm mir geschichtlich verständlich zu machen. Ich muß daher im Großen und Ganzen bei meiner früher gegebenen Auffassung stehen bleiben und hoffe, daß die folgenden Untersuchungen dazu beitragen werden, die Richtigkeit derselben zu bestätigen.

Es bleibt für die Evangelienkritik zuletzt immer die wichtigste Aufgabe, den Bestand der zweifellos unseren synoptischen Evangelien zu Grunde liegenden direct apostolischen Ueberlieferung so genau wie möglich zu constatiren. Soweit es sich hier um die Redestücke handelt, welche der apostolische Matthäus enthielt, knüpft sich daran noch das besondere Interesse, einmal dieselben in ihrem ursprünglichen Zusammenhang oder, was zuweilen ebenso wichtig ist, in ihrer ursprünglichen Zusammenhangslosigkeit zu erkennen, und sodann die ursprüngliche Gestalt derselben im Einzelnen möglichst genau zu ermitteln. So sehr ich mit dem Verf. darin übereinstimme, daß dieß häufig nur mit Hülfe des Lukas möglich ist, so scheint mir derselbe doch vielfach die Ursprünglichkeit der Relation dieses Evangelisten zu überschätzen. Indem ich meine Untersuchung an die kritische Analyse der Hauptredemassen in unserem ersten Evangelium anknüpfe, hoffe ich am besten Gelegenheit zu erhalten, neben der Darlegung meiner Ansicht über den Umfang der Redestücke im apostolischen Matthäus zugleich die Verhandlung über die zwischen uns streitigen Punkte mit dem Verfasser zu führen. Dagegen muß ich mich der Untersuchung der Frage, ob und wie weit sich in jener apostolischen Quelle auch Erzählungsstücke nachweisen lassen, für dießmal völlig entschlagen, um nicht für diese Untersuchungen einen unverhältnißmäßigen Raum in Anspruch zu nehmen.

### 1. Die Bergrede (Matth. 5—7.).

Nach Dr. Holtzmann hat die Bergrede gar nicht in dem apostolischen Matthäus gestanden, sondern in dem ursprünglichen Marcus, wo sie bei Marc. 3, 19. ausgefallen ist, und woher sie Lukas (6, 20—49.) ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt (bis auf den unerheblichen Zusatz B. 39. 40.) aufgenommen hat (S. 75—77.). Hier stellt sich die Differenz unserer Ansichten in einem der schlagendsten Beispiele vor Augen. Zunächst kann ich bei Lukas (Cap. 6.) keinesfalls die ursprüngliche Gestalt der Bergrede finden. Es ist ja richtig, daß auch die bei ihm sich findende Gestalt keineswegs an der Zusammenhangslosigkeit und Unvollständigkeit leidet, welche man ihr früher



oft aufgebürdet hat; aber daraus folgt doch nur, daß, wenn der Referent hier eine längere Rede aus seiner Quelle verkürzt hat, er sich nicht damit begnügt hat, einzelne Sprüche aphoristisch herauszureißen, sondern daß er bemüht gewesen ist, mehr Gleichartiges auszuwählen und durch Umstellungen, Aenderungen zc. in einen möglichst fließenden Zusammenhang zu bringen. Aber freilich diese Voraussetzung muß vielleicht etwas schärfer, als es bisher geschehen, erwiesen werden.

Zunächst ist soviel zuzugeben, daß in der Bergrede unseres ersten Evangeliums umfangreiche Einschaltungen sich finden, welche ihrem ursprünglichen Context nicht angehört haben. Dahin gehören vor Allem die Sprüche über den Jüngerberuf (5, 13—16.), der 5, 25. 26. in einer seinem ursprünglichen parabolischen Charakter nicht entsprechenden Weise verwandte Spruch vom Widersacher, das Vater unser mit seiner Einrahmung (6, 7—15.), der große Abschnitt vom Sorgen und Schätze sammeln (6, 19—34.) und der Abschnitt vom Gebet (7, 7—11.). Daß Lukas alle diese Stücke in seiner Quelle getrennt von der Bergpredigt vorgefunden hat <sup>1)</sup>, und daß diese Quelle keine andere als der apostolische Matthäus war, darin stimme ich mit dem Verf. vollständig überein. Die Hauptfrage aber bleibt, ob die Rede Christi über das Ver-

---

<sup>1)</sup> Der Spruch vom Salz hat seine ursprüngliche Stelle Luk. 14, 34. 35., der Spruch vom Licht Luk. 11, 33., wo er in sehr angemessener Verbindung mit der Parallele von Matth. 6, 22. 23. (Luk. 11, 34—36.) steht. Die Ansicht von Holzmann, daß die beiden letzteren Sprüche in Luk. 11. anticipirt sind und in der apostolischen Quelle im Zusammenhange mit Luk. 14, 34. 35. standen (S. 154.), kann ich nicht theilen, da Lukas die Sprüche, eben wenn sie ursprünglich in einem so schlagenden Zusammenhange gestanden hätten, nicht auseinandergerissen haben würde. Es gilt hier die kritische Regel, daß das Schwierigere das Ursprüngliche ist. Eben weil der Zusammenhang Luk. 11, 33—36. so wenig durchsichtig ist (vgl. S. 228.) — daß er keineswegs völlig fehlt, werden wir später sehen — rührt er gewiß nicht von Lukas her, der doch sonst so bemüht ist, Zusammenhang zu vermitteln, wo er scheinbar oder wirklich fehlt, und Motivirungen der ohne dergleichen vorgefundenen Reden zu schaffen. Auch erklärt sich nur dadurch, daß er den Spruch 11, 33. hier in seiner apostolischen Quelle und 8, 16. in seiner anderen Quelle (Marc. 4, 21.) fand, diese auffallende Doublette (vgl. S. 258.). Daß der Spruch vom Widersacher seine ursprüngliche Stelle Luk. 12, 58. 59. hat, der Abschnitt vom Gebet Luk. 11, 2—13, der vom Sorgen und Schätze sammeln Luk. 12, 22—34., oder vielmehr daß an diesen Stellen Lukas dieselben aus seiner apostolischen Quelle aufgenommen hat, die er dort möglichst im Zusammenhange benutzt, darin stimme ich mit dem Verfasser überein.

hältniß der Gerechtigkeit des Himmelreichs zu der gesetzlichen Gerechtigkeit in ihrer pharisäischen Ausprägung (5, 17—6, 18.) ursprünglich einen Bestandtheil der Bergrede bildete. Woher die Bergrede mit diesem Inhalte nirgends im geschichtlichen Verlauf des Lebens Jesu unterzubringen sein soll (S. 481.), läßt sich nicht wohl einsehen, da doch nichts natürlicher war, als daß sich Christus gegen seine Jünger über sein Verhältniß zum Gesetz und die gangbare Auffassung desselben erklärte <sup>1)</sup>. Umgekehrt bedurfte es wahrlich für Lukas nicht „aller anatomischen Kunst seines ärztlichen Berufs“, um „der Rede ihren eigentlichen Kern auszuschneiden“ (S. 76.), da doch nichts natürlicher war, als daß er für seine heidenchristlichen Leser diese eingehende Polemik Christi wider eine ihnen unbekannte Weise der Gesetzeserfüllung und seine ausführlichen Andeutungen über die richtige Erfüllung des Gesetzes, von welchem sie durch Paulus freigesprochen waren, wegließ und nur den allgemein gültigen sittlichen Kern der Rede beibehielt. Daß er anderwärts antipharisäische Reden, von denen er übrigens auch Manches weggelassen hat (z. B. das Gespräch übers Händewaschen und über die Ehescheidung, Marc. 7. 10.), mitgetheilt (vgl. besonders Cap. 11.), beweist nicht dagegen, da diese zur Darstellung des Conflictes Christi mit der herrschenden Partei unumgänglich nothwendig waren; aber in einer für die Christen überhaupt bestimmten Rede schienen diese Parthieen leicht entbehrlich, und daß Lukas, dem bereits die Quellen sehr reich flossen, im ganzen ersten Abschnitt, der von der galiläischen Wirksamkeit Christi handelt, vielfach gekürzt hat, ist eine bekannte Thatsache. Wäre freilich dieser Haupttheil der Rede so künstlich nach der Siebenzahl geordnet, wie Holtzmann mit Ewald annimmt, dann hätten wir hier eine deutliche Spur schriftstellerischer Composition; aber die „sieben Beispiele wahrer Gesetzeserfüllung“ kommen doch nur heraus, wenn man ohne jeden Grund bei V. 42. eines ausgefallen denkt, und daß die Zusammenstellung der „sieben rechten Tugendmittel“ dem Contexte aufgezwungen ist, folgt deutlich daraus, daß der Abschnitt 6, 1—18. durch das vorangestellte Thema als ein in sich abgeschlossener markirt und ebenso

<sup>1)</sup> Daß die Rede in der ursprünglichen Quelle an die *μαθηται* gerichtet war (S. 175.), ist auch mir zweifellos, nur darf man deshalb nicht an die zwölf Apostel denken, da ja diese selbst nach Luk. 6, 13. aus dem Jüngerkreise ausgewählt sind und dieser Name ursprünglich nur die gläubigen Anhänger Jesu bezeichnete, die sich ihm auf seinen Wanderzügen bald mehr, bald weniger dauernd angeschlossen.

der eingeschaltete Abschnitt 6, 19—33. durch den Zusatz καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ in B. 33. den Abschnitten 5, 20 ff., 6, 1 ff. selbstständig coordinirt wird, das Gebet aber unter diesen sieben Tugendmitteln zweimal gezählt werden muß (6, 5—15. 7, 7—11.). Schneidet man aber die oben bezeichneten Stücke der Rede aus, so wird auch der übliche Einwand der Schwerbehaltbarkeit (S. 175.) nicht mehr zutreffen. Gerade weil diese wichtige Erklärung Christi über sein Verhältniß zum Gesetz und der pharisäischen Gesetzeserfüllung durch einzelne Beispiele illustriert war, prägte sie sich ja so leicht dem Gedächtniß ein, wobei es selbstverständlich dahingestellt bleiben mag, ob der erste Aufzeichner alle Beispiele, die Christus gegeben, behalten oder aber vielleicht einzelne, zu denen Christus sich bei ähnlichen Gelegenheiten veranlaßt fand, hier mit aufgenommen haben mag. Alles, was die Rede nach Ausscheidung der oben genannten Abschnitte sonst noch enthält, hat ja im Wesentlichen auch die Rede bei Lukas, ja es mußte gewiß eine solche durch wenig durchsichtige Zusammenhänge verknüpfte Spruchreihe, wie sie Lukas bietet, ungleich schwerer zu behalten sein, als wenn diese Sprüche sich am bestimmten Orte als Illustrationen der einzelnen Beispiele rechter Gesetzeserfüllung anreiheten.

Und hiermit berühren wir den Hauptpunkt. Die Spruchreihe Luk. 6, 27—36. trägt nach allen kritischen Indicien einen secundären Charakter. Während es völlig unerklärlich ist, wie der erste Evangelist die disjecta membra derselben so geschickt sollte zur Illustrirung der Beispiele wahrer Gesetzeserfüllung 5, 38. 43. verwerthet haben, zumal wenn die letzteren selbst nach S. 481. echte Fragmente aus Reden Christi, also nicht von ihm selbst für diesen Zweck componirt sind, erklären sich die Umstellungen und Aenderungen bei Lukas völlig hinreichend durch die Weglassung dieser Beispiele. Wollte er nämlich aus dem betreffenden Abschnitte seiner Quelle diese auf die höchste Christenpflicht bezüglichen Sprüche aufnehmen, so konnte er sie nicht so aphoristisch stehen lassen; darum schickte er den erst später (Matth. 5, 44.) folgenden Spruch von der Feindesliebe voran (B. 27. 28.), unter den sich Matth. 5, 39—42. (vgl. Luk. 6, 29. 30.) am natürlichsten subsumirte. Dieß ergibt sich noch deutlich daraus, daß nun im Wesentlichen derselbe Spruch, der gleichsam das Thema zu Matth. 5, 46. 47. (vgl. Luk. 6, 32—34.) bildet, in seiner Verknüpfung mit Matth. 5, 45. in Luk. 6, 35. noch einmal wiederkehrt, nur daß Lukas ihn, statt an die Spitze, an den Schluß stellte, um einen natürlicheren Uebergang zu B. 36. zu gewinnen. Durch jene Subsumtion von

B. 29. 30. unter den Gesichtspunkt der Feindesliebe sind nun auch die Aenderungen bedingt; daß nicht vom Rechten um den Mantel und vom Leihen die Rede ist, sondern vom Wegnehmen, daß Matth. 5, 41., welcher Spruch unter diesen Gesichtspunkt nicht recht paßte, fortfiel und daß das B. 30. hinzugefügte *πᾶντι* an gewaltthätiges Fordern denken ließ. Das Luk. 6, 34. (vgl. B. 35.) vom Leihen Gesagte ist nicht von Matthäus ausgelassen, wie Holzmann S. 177. meint, sondern ein den beiden vorigen parallel gebildeter Spruch, in welchem das B. 30. weggefallene Leihen aus Matth. 5, 42. verwerthet ist. Dieser secundären Gestalt in der Anordnung der Sprüche entspricht aber ganz ihr secundärer Ausdruck im Einzelnen <sup>1)</sup>.

Dazu kommt noch Eines. Auch der Verfasser ist, wie schon bemerkt, durchaus nicht gemeint, die Geschichtlichkeit und Echtheit dieser Redestücke zu bestreiten (S. 481.), und will sie daher aus einem besonderen Tractat herleiten, der sich mit der Stellung Jesu zum mosaischen Gesetze befaßte und etwa noch 23, 2—4. enthielt (S. 162.). Aber wie soll man sich wohl von einer solchen Quelle eine irgend natürliche Vorstellung machen, und wie unwahrscheinlich ist eine solche, da sich der übrige Inhalt des Evangeliums so leicht aus den beiden geschichtlich nachweislichen Hauptquellen erklärt! <sup>2)</sup> Nun finden wir

---

<sup>1)</sup> Wir verweisen auf den neugebildeten Eingang B. 27: *ἀλλὰ ὑμῶν λέγων τοῖς ἀκούουσιν*, auf die Weglassung des *τὴν δεξιὰν σου* B. 29., das dem Referenten unnatürlich schien, da der mit der rechten Hand Schlagende doch zunächst den linken Backen trifft, wie auf die Voranstellung des *ἑμῶν*, da das Oberkleid sich dem Räuber zunächst darbietet, während es doch bei Matthäus, nach orientalischer Anschauung, als das unentbehrlichste Stück den Höhepunkt der Aufopferung bildet, auf die Verallgemeinerung des concret anschaulichen *ἀπαξέσθαι* in *ἀγαθοποιεῖν*, wie der *τελῶναι* und *ἐθνικοί* in *ἁμαρτωλοί* (B. 32. 33.), und des Sonnenscheins und Regens in das farblose *χρηστός ἐστιν* B. 35. Ganz in die Augen springend ist aber diese secundäre Fassung darin, daß in dem *ὅσοις υἱοὶ ὑψίστου* auf eine Belohnung im Gottesreiche hingewiesen wird, wo nach Luk. 20, 36. die Menschen Gotteskinder werden, während in der Parallele die Erinnerung an die Gotteskindschaft nur zur Nachahmung des göttlichen Thuns anregen soll, wodurch man gottähnlich und in diesem Sinne ein Kind Gottes wird. Daß diese Fassung aber die ursprüngliche ist, erhellt deutlich daraus, daß nur bei ihr der folgende Begründungssatz seine klare und unzweifelhafte Beziehung hat.

<sup>2)</sup> Selbst daß die Genealogie von dem ersten Evangelium aufgenommen, ist eine ganz haltlose Annahme. Wenn, wie Holzmann S. 171. zugiebt, der Titel, die Auslassung einiger Königenamen, die Einführung der Frauennamen, die Eintheilung in drei Perioden mit je 14 Geschlechtern und der größte Theil

aber auch bei Lukas noch Spuren, daß er den hier ausgelassenen Abschnitt in seiner apostolischen Quelle gelesen hat, und Holtzmann ist unbefangen genug, S. 156. zuzugestehen, daß Luk. 16, 17. 18. (Matth. 5, 18. 32.) an früheren Stellen derselben gelegentlich vorgekommen und hier von Lukas in bedeutend verkürzter Gestalt nachgetragen ist. Standen aber einmal im apostolischen Matthäus Erklärungen Christi über sein Verhältniß zum Gesetz und seine Stellung zu einzelnen Geboten desselben, so ist doch nichts natürlicher als die Annahme, daß die Rede in unserem ersten Evangelium, welche solche Erklärungen enthält, im apostolischen Matthäus stand und schon dort dieselben enthielt.

Für die Herstellung des übrigen Theils der Bergpredigt ist auch mir die Lukasparallele im Wesentlichen maßgebend. Hier aber wird klar, daß das ausschließliche Thema der Rede auch bei Lukas nicht die Empfehlung heilig duldbender Feindesliebe ist (S. 481.), welche Holtzmann an der geschichtlichen Stelle der Rede allein motivirt findet. Denn schon Luk. 6, 38., wo der Gedanke von Matth. 7, 2. offenbar contextwidrig auf die Vergeltung der Mildthätigkeit, deren Empfehlung Lukas bekanntlich besonders liebt, bezogen wird <sup>1)</sup>, ist ja die Beziehung auf die Feinde ganz fallen gelassen und in dem Spruch vom Splitterrichten handelt es sich vollends nur um das Verhältniß der christlichen Brüder zu einander. So werden wir ja gezwungen, nach einem anderen dominirenden Hauptgedanken für die Rede als Ganzes zu suchen, und wenn nun Matth. 7, 12. sich ein Schlußwort der eigentlichen Rede findet, das sichtlich auf 5, 17. zurückgeht und das auch in der Rede bei Luk. 6, 31. vorkommt, so werden wir uns nicht dadurch schrecken lassen, daß „alle besonnenen Ausleger“ die alleinige Angemessenheit der Stellung dieses Spruches bei Lukas anerkannt haben (S. 178.), sondern einfach annehmen, daß Lukas, der den ganzen aufs Gesetz bezüglichen Theil der Rede entfernt hatte und darum auch die zweite Hälfte dieses Spruches fallen lassen mußte, in demselben nicht mehr ein abschließendes Wort erkennen konnte und

von V. 16. jedenfalls dem Verfasser zuzuschreiben ist, so hat er doch wohl am natürlichsten die ganze Genealogie componirt, deren Namen gerade so aus dem Urtext genommen sind, wie die meisten der ihm eigenen Citate.

<sup>1)</sup> Es ist unbegreiflich, wie Holtzmann S. 178. auch hier die Ursprünglichkeit des Matthäustextes läugnen kann, da doch die auch von ihm als Einschaltung erkannten Verse 39. 40. sichtlich dazu dienen, den zerrissenen Zusammenhang mit dem Spruch vom Splitterrichten herzustellen.



ihn darum unter den Sprüchen von der Feindesliebe, so gut es ging, unterbringen mußte, obwohl er doch mit dieser zunächst nichts zu thun hat. Da der Spruch in der ursprünglichen Bergrede sich in keinem Fall an 7, 11., sondern an 7, 5. oder 7, 6. <sup>1)</sup> anschloß, ist der Zusammenhang mit dem Vorigen nicht so schwierig, zumal derselbe bei einem recapitulirenden Schlußwort ja nicht nach dem unmittelbar vorhergehenden, sondern nach dem Gesamttinhalt der Rede zu bemessen ist.

Was nun den Prolog der Rede anlangt, so halte auch ich es für überwiegend wahrscheinlich, daß dieselbe ursprünglich nur mit vier Seligpreisungen begann, theils weil die im ersten Evangelium hergestellte Siebenzahl den Verdacht schriftstellerischer Nachhülfe erweckt, theils weil die Seligpreisungen, welche dort hinzukommen, sich nicht ohne Zwang unter das in den drei ersten klar zu Tage liegende Grundschema subsumiren lassen. Dagegen kann ich der Annahme durchaus nicht beistimmen, daß die parallelen Weherufe Luk. 6, 24—26. der Rede ursprünglich angehört haben, wofür die Verweisung auf Deuter. 27, 11 ff. (S. 76.) wahrlich nichts beweisen kann. Die Weherufe sind in einer an die Jünger gehaltenen Rede, bei welcher die angeredeten Personen gar nicht zugegen sind, ganz ungebührlich und erweisen sich schon durch die peinliche Nachbildung des Schlusses von B. 23. in B. 26., sowie durch Anklänge an die ursprüngliche Form der Matarismen <sup>2)</sup> als schriftstellerische Composition. Diese ursprüngliche Form kann ich nämlich auch hier nur bei Matthäus finden. Daß sich in Luk. 6, 22. 23. Spuren der bearbeitenden Hand des Lukas zeigen, hat Holkmann S. 77. zugestanden; daß der Uebergang von den allgemeinen Sentenzen zu ihrer Application auf die Jünger bei Matthäus im Verhältniß zu Lukas, der diesen Uebergang vermischt und die ersten den letzteren conformirt hat, ursprünglich ist, muß

---

<sup>1)</sup> Zweifelhaft bleibt, ob Matth. 7, 6. ursprünglich der Bergrede angehört. Daß sich der Warnung vor dem unverständigen Besserungseifer, welcher den Mangel der eigenen Befähigung übersieht, passend die Warnung vor dem gleich unverständigen Eifer, welcher den Mangel der Befähigung im Anderen übersieht, anschließt, kann dieß noch nicht beweisen, da eben um dieses Zusammenhanges willen der Spruch vom Bearbeiter hier angereicht sein kann. Doch ließe sich leicht versetzen, wie Lukas, dem dieser Spruch den Universalismus des christlichen Beteuerungsseifers zu beschränken schien, an demselben Anstoß nahm und ihn ausließ. Hat ihn doch die neuere Kritik wirklich vielfach antipaulinisch gedeutet.

<sup>2)</sup> Vgl. das *περιθόσους* B. 25. mit *οἱ περιθούντες* Matth. 5, 5., das *παράκλησιν* B. 24. mit *παρακληθῆσονται* Matth. 5, 5.

ich gegen Holzmann (S. 176.) nach allen kritischen Grundsätzen festhalten und so nahe es liegt, in dem *τῷ πνεύματι* (Matth. 5, 3.), *τὴν δικαιοσύνην* (V. 6.) und *ἔνεχεν δικαιοσύνης* (V. 10.) Zusätze zu sehen, so muß dieser Gedanke doch, wenn einmal die secundäre Gestalt des Lukastextes erkannt ist, aufgegeben werden, zumal die Auslassung sich hinlänglich aus der in den Weherufen sehr scharf hervortretenden Auffassung erklärt, welche den Reichthum an sich für verderblich, die Armuth an sich für heilbringend hält. Holzmann wendet zwar dagegen ein, daß der ebjonitische Geist dem Pauliner Lukas fremdartig ist (S. 77.), aber es fragt sich eben, ob diese ascetische Weltbetrachtung nothwendig ebjonitisch ist, und daß Lukas sie wirklich hat, zeigt — von anderen Stellen, über deren Ursprünglichkeit wir noch werden zu sprechen haben, abgesehen — seine Darstellung des ersten Theils der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus (vgl. besonders 16, 25.) unwiderleglich, da der zweite Theil derselben aufs deutlichste beweist, wie sie auf diesen Gedanken nicht angelegt ist.

Ebenso muß ich den Epilog der Rede in der Form, wie ihn Matthäus 7, 13—27. hat, im Wesentlichen für durchaus ursprünglich halten <sup>1)</sup>. In Luk. 13, 23—27. kann ich, wie später noch näher bewiesen werden wird, höchstens Reminiscenzen an Matth. 7, 13. 22. 23. finden und keineswegs die Quelle dieser Theile des Epilogs, da der Grundgedanke dort und hier ein völlig verschiedener ist; doch sind mir jene Reminiscenzen Beweis genug, daß Lukas auch die Theile des Epilogs, die er in seiner Relation der Bergpredigt fortgelassen hat, im apostolischen Matthäus las. Hatte Lukas nämlich einmal den Haupttheil dieser großen Rede fortgelassen, so lag es ja nahe, daß er auch diesen feierlichen Epilog, der schon an sich nur zu dem Umfang der Rede bei Matthäus paßte, verkürzte. Was sollten die Pseudopropheten (Matth. 7, 15.) im Epilog einer Rede, die keine Lehre, sondern nur sittliche Ermahnungen enthielt? Ohnehin hatte ja Lukas durch Anticipation von 7, 12. den Faden der ursprünglichen Bergrede abgerissen und nimmt ihn nun in 6, 43. erst wieder auf, wo er in Matth. 7, 18. eine allgemeine Sentenz fand, die sich in eine, wenn auch immerhin etwas gekünstelte, Verbindung mit 6, 42. bringen ließ, nicht ohne in V. 44. den Gedanken aus Matth. 7, 16. nachzubringen. Mit der

<sup>1)</sup> Daß 7, 19. eine ungehörige Wiederholung von 3, 10. ist und die Wiederholung von V. 16. in V. 20. zum Ausgangspunkte der Bilderrede zurücklenken soll, springt freilich in die Augen.

Warnung vor den Pseudopropheten ist aber auch zugleich der treffende Gegensatz weggefallen, in welchem die, welche dem wahren Propheten zu folgen vorgeben, indem sie ihn als ihren Meister anerkennen, und doch ihm in ihrem Thun nicht folgen, zu denen stehen, die sich durch falsche Propheten irre führen lassen. Da aber Lukas in 6, 46. nun doch die Pointe aus Matth. 7, 21. sich nicht verloren gehen lassen will, da sich ja an dieselbe die Schlußparabel anknüpft, so bleibt ihm nichts übrig, als mit B. 45. einen neuen Uebergang zu bilden, und dazu benutzt er den auf demselben Gleichniß beruhenden, aber eine ganz andere Pointe enthaltenden Spruch Matth. 12, 35. 34., dessen Ausgangspunkt (12, 33.) dem Verfasser schon 6, 43. 44. vorschwebte, da sich in der Fassung dieser Verse Reminiscenzen daran nicht verkennen lassen <sup>1)</sup>.

Hat sich uns somit ergeben, daß bei Lukas keineswegs die ursprüngliche Gestalt der Bergrede zu suchen ist, daß dieselbe vielmehr nach Entfernung der noch leicht erkennbaren Einschaltungen sich am vollständigsten aus Matthäus herstellen läßt, so werden wir nun noch zu erweisen haben, daß dieselbe im apostolischen Matthäus und nicht in dem vermeintlichen Urmarcus gestanden hat, was sich uns schon oben bei Luk. 16, 17. 18. 13, 23 — 27. als wahrscheinlich ergab. Es würde nun freilich für Holzmann sprechen, wenn sich auch in den von unserem ersten Evangelisten eingeschalteten Stücken Spuren einer Benutzung des Marcusevangeliums fänden, und Holzmann findet solche in der That gleich in den Sprüchen vom Salz und Licht (5, 13 — 15.), deren Grundgedanke sich wenigstens auch Marc. 9, 50. 4, 21. finde (S. 176.). Eine Benutzung dieser Stellen läßt sich aber durchaus nicht erweisen, da die Fassung bei Matthäus auch nicht die leiseste Uebereinstimmung mit Marcus hat, die nicht auch zugleich bei Luk. 14, 34. 11, 33. sich finde, wo wir beide den Context der apostolischen Quelle finden. Vielmehr haben wir hier gleich einen Punkt, wo sich eine der Grundfragen, um die es sich zwischen mir und Dr. Holzmann handelt, recht augenscheinlich entscheidet. Nach Holzmann rühren jene Sprüche aus dem ursprünglichen Marcus her, der sie selbstständig concipirte, nach meiner Ansicht (a. a. O. S. 65.) hat sie unser Marcus aus dem apostolischen Matthäus entlehnt. Da dieser sie nun auch nach Holzmann (S. 176.) hatte (vgl. Luk. 14, 34. 35.

<sup>1)</sup> Dieß gegen Holzmann S. 187. 77., der wohl die Ursprünglichkeit von Luk. 6, 45. behauptet, aber nicht näher begründet hat.

11, 33.), so fragt sich's nur, ob dieselben im Ausdruck des Einzelnen an beiden Orten so selbstständig gegeben sind, daß der Verdacht einer schriftstellerischen Abhängigkeit nicht eintreten kann. Dieß ist aber so wenig der Fall, daß man ein unbegrenztes Zutrauen zu der Worttreue der mündlichen Ueberlieferung haben müßte, wenn man die Marcusstellen für unabhängig von dem bei Lukas noch erhaltenen Text des apostolischen Matthäus halten sollte <sup>1)</sup>.

Wir haben aber noch eine Stelle aus der Bergrede auszuscheiden, die wir oben unerwähnt lassen mußten, weil sie bei Lukas keine Parallele hat und sich daher nicht auf demselben Wege wie die übrigen als Bestandtheil des apostolischen Matthäus erweist, nämlich das Wort vom Aergerniß (5, 29. 30.), dessen Bedeutung nicht nur weit über den speciellen Fall, worauf es hier im Zusammenhang bezogen werden müßte, hinausreicht, sondern auch durch die in diesem Zusammenhange nahe liegende Fassung von Auge und Hand als Organen der Lust offenbar verdunkelt zu werden Gefahr läuft. Und bei diesem Spruch kehrt zwischen uns dieselbe Differenz wieder. Seine Parallele nämlich hat derselbe bei Marc. 9, 43—47. und daraus glaubt nun Holzmann schließen zu können, daß er aus Marcus entlehnt (S. 176.) und dort also selbstständig concipirt sei. Allein die kritische Vergleichung der beiden Gestalten des Spruchs in Matth. 5, 29—30. und Marc. 9, 43—47. zeigt unwiderleglich, daß jene die ursprüngliche, von Marcus umgeformte ist, und die Doublette bei Matth. 18, 8. 9. kann nur dadurch veranlaßt sein, daß der erste Evangelist den Spruch in seinen beiden Quellen vorfand <sup>2)</sup>. Und

<sup>1)</sup> Man vergl. besonders bei Marc. 9, 50. das so eigenthümliche ἀρνέειν, vollends in derselben Construction mit ἐν, während es doch so nahe lag, dafür ἀλλήλοισιν zu wählen, wie Matth. 5, 13. zeigt. Aber wie völlig gleich ist auch der Vordersatz mit ἐάν gebildet, trotzdem daß das μωρανθή erklärend umschrieben ist! Aber auch Marc. 4, 21. ist trotz aller dem Evangelisten eigenen Umformung nicht nur das Hauptverbum, sondern auch der auf den ersten Blick auffallende Artikel vor ῥόδιον und der Accusativ nach ἐπὶ erhalten, während Luk. 8, 16. zeigt, wie leicht beides im Ausdruck des Spruchs geändert werden konnte.

<sup>2)</sup> Für die secundäre Gestalt des Marcustextes zengt die peinlich parallele Durchführung desselben Gedankens an dem dritten Beispiele vom Fuß (B. 45.), worüber die in dem δεξιός bei Matthäus liegende Pointe verloren gegangen ist, die Verwandlung des Gegensatzes bei Matthäus (Verderben eines Gliedes und des ganzen Leibes) in den mehr auf das Schicksal des Menschen selbst bezüglichen (verstümmeltes Eingehen ins Leben und gesundes Eingehen zur Hölle) und die Ausmalung der Vorstellung von der Hölle durch das unauslöschliche Feuer, B. 43. und B. 48. Wenn Holzmann die Doublette im ersten Evan-

in der That werden wir später sehen, daß sich noch die Stelle nachweisen läßt, wo dieser Spruch im apostolischen Matthäus stand. Wir haben also hier bereits den zweiten Fall, wo wir uns genöthigt sehen, einzelne bei Marcus erhaltene Sprüche aus seiner Kenntniß des apostolischen Matthäus abzuleiten.

Auf die Hauptfrage führt uns aber erst eine dritte Stelle zurück. Es ist nämlich durchaus kein Grund, zu bezweifeln, daß der Passus von der Ehescheidung (Matth. 5, 31. 32.) dem ursprünglichen Context der Bergrede angehörte, da hier in völliger Analogie mit den übrigen Beispielen eine aus dem Geist des Gesetzes entnommene, über den Wortlaut desselben hinausgehende Erfüllung gelehrt wird. Daß die Frage der Phariseer über die Ehescheidung (Marc. 10, 2.) nicht denkbar sei, wenn Christus hier bereits seine Ansicht darüber ausgesprochen, wird von Holzmann S. 176. zu schnell behauptet, da ja die Phariseer nicht nothwendig Kunde haben mußten von dem, was Christus zu seinen Jüngern gesprochen; aber es scheint vielmehr, als gehe die ausdrücklich als versuchlich bezeichnete Frage von der Voraussetzung aus, daß Christus sich gegen die Ehescheidung erklären und dadurch in Widerspruch mit dem Gesetz verwickeln werde, was doch nur der Fall sein konnte, wenn sich Christus schon früher darüber ausgesprochen hatte. Und dieß nimmt ja auch Holzmann selbst an, wenn er S. 156. sagt, daß Luk. 16, 18. aus einer früheren Stelle des apostolischen Matthäus entlehnt sei. Was ist also natürlicher, als daß wir diese Stelle in Matth. 5, 32. suchen? Ich erkenne jetzt übrigens an, daß das Gespräch mit den Phariseern Marc. 10, 2—9. (wie das ähnliche Marc. 7.) von Marcus selbstständig concipirt ist; aber um so mehr muß ich dabei bleiben, daß das ihm angefügte Wort

---

gelium, vergleichen er doch sonst als Zeichen einer Benutzung verschiedener Quellen zu würdigen versteht, an unserer Stelle S. 258. dadurch erklären will, daß Matthäus den Spruch antcipirt und hier, wo er ihm im richtigen Zusammenhang begegnet, nochmals aufgenommen hat, so ist dieß doch offenbar nur eine Ausflucht, die, wie wir sehen werden, bei keiner der von ihm ähnlich beurtheilten Doubletten zutrifft. Daß dieß auch hier nicht der Fall ist, erhellt daraus, daß die Form des Ausspruchs Matth. 18, 8. 9., so sehr sie sich vielfach an den hier dem Verfasser vorliegenden Marcustext anschließt, doch in der Zusammenziehung desselben in einen zweigliedrigen Spruch, in der Beibehaltung des *ἐκκοψον* und *ἔξελε* statt *ἀπόκοψον* und *ἐκβάλε* und in der Hinzufügung des *βάλε ἀπὸ σοῦ* mit einer Zähigkeit an einzelnen Momenten der Gestalt, welche der Spruch 5, 29. 30. hatte, festhält, welche sich nur daraus erklärt, daß ihm jene Gestalt schriftlich fixirt aus seiner apostolischen Hauptquelle vorschwebte.



an die Jünger (B. 11. 12.) aus der Jüngerrede des apostolischen Matthäus, die wir die Bergrede nennen, entlehnt ist, und daher ein sicherer Beweis, daß diese im apostolischen Matthäus stand. Daß die Anwendung des Grundsatzes auf den weiblichen Theil in B. 12. eine Umbildung des Marcus, dieser also hier nicht ursprünglich ist, giebt auch Holzmann S. 90. zu und die Doublette in Matth. 19, 9. erklärt sich auch hier nur daraus, daß der erste Evangelist den Spruch in seinen beiden Quellen fand <sup>1)</sup>. Noch eine Berührung mit der Bergpredigt findet sich Marc. 11, 25. Auch dieser Spruch soll nach Holzmann (S. 91.) bei Marcus ursprünglich sein und daraus Matth. 6, 14. 15. entlehnt. Aber da der im apostolischen Matthäus stehende Ausdruck *ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* <sup>2)</sup> sonst bei Marcus nie vorkommt, ist sein Vorkommen an dieser einzigen Stelle doch ein deutliches Zeichen, daß hier eine Reminiscenz aus dieser Quelle zu Grunde liegt. Wäre nun diese blos in Matth. 6, 14. zu suchen, so würde das freilich für unsere jetzige Hauptfrage nichts beweisen, da wir zugestanden haben, daß dieser Spruch dem ursprünglichen Context der Bergrede im apostolischen Matthäus nicht angehört. Allein offenbar ist in jener Stelle des Marcus mit der Erinnerung an den Matth. 6, 14. zu Grunde liegenden Ausspruch des apostolischen Matthäus die Erinnerung an Matth. 5, 23., das allerdings zur Bergrede gehört, vermischt, wie sich deutlich in dem *εἴ τι ἔχετε κατὰ τινος* zeigt (vgl. Matth. 5, 23: *ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ*), da eine solche auffallende sprachliche Berührung auf schriftstellerische Abhängigkeit hinweist.

Somit glauben wir erwiesen zu haben, daß die Bergrede in der von uns festgestellten ursprünglichen Form wirklich im apostolischen Matthäus stand. Aber worauf gründet sich denn die Vermuthung Holzmann's, daß dieselbe ursprünglich im Marcus stand und dort

<sup>1)</sup> Auch hier ist trotz der Anlehnung an den Marcustext nicht nur das *παρεκτός λόγον πορνείας* in dem *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, sondern die ganze zweite Hälfte von Matth. 5, 32. gegen Marcus festgehalten. Es ist daher gewiß nicht wahrscheinlich, daß Matth. 5, 32. aus Marc. 10. entlehnt ist, wie Holzmann behauptet.

<sup>2)</sup> Daß dieser Ausdruck nicht dem kirchlichen Matthäus, wie Holzmann S. 293. behauptet, sondern dem apostolischen eignet, folgt evident theils aus Marc. 11, 25., theils aus Luk. 11, 13., da der dortige Ausdruck *ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ* nur aus dem nach Matth. 7, 11. im apostolischen Matthäus zu Grunde liegenden *ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, den Lukas sonst überall entfernt hat, zu erklären ist.

nach 3, 19. ausgefallen ist? Auf eine Vermuthung Ewald's, die dieser „mit scharfsinnig entwickelten Gründen“ wahrscheinlich gemacht haben soll (S. 75.). Ich finde aber bei diesem wirklich nur den einen Grund, daß Christus doch nicht aufs Gebirge gestiegen sein kann, um blos die Jünger zu erwählen und weiter nichts mit ihnen zu thun. (Vgl. „die drei ersten Evangelien“ S. 208.) Aber daraus folgt doch höchstens, daß Christus dort mancherlei mit seinen Jüngern gesprochen haben wird, aber nicht, daß der Evangelist hier nothwendig etwas davon mittheilen mußte. Somit ist ein irgend haltbarer Grund zu der Annahme, daß Marc. 3, 19. etwas ausgefallen sei, nicht vorhanden. Ja, es läßt sich sogar bezweifeln, ob die Bergrede an dieser Stelle stehen konnte. Selbst wenn man mit Holzmann annimmt, daß die Bergrede in der Gestalt bei Lukas ursprünglich ist und daher ursprünglich nur die Feindesliebe empfehlen wollte, so erhellt, daß eine solche Rede sehr wenig paßte für einen Moment, wo Jesus die Zwölf für den Marc. 3, 14. 15. angegebenen Zweck erwählt hatte, auf den sie sich doch mit keiner Silbe bezieht. Dazu kommt, wie schon oben gezeigt, daß die *μαθηται*, an welche die Rede gerichtet ist, keineswegs ausschließlich die zwölf Apostel sind. Ein weiterer Grund dafür, daß die Bergrede im Marcus und nicht im apostolischen Matthäus ursprünglich stand, ist für Holzmann nach S. 75., daß sie in einer Quelle gestanden haben muß, welche nicht blos Redestücke zusammenreihete, da sie, wie auch ich glaube, schon in der ursprünglichen Quelle als Jüngerrede bezeichnet und auf den Berg verlegt war. Aber Holzmann giebt ja S. 134. 153. zu, daß auch die Redestücke im apostolischen Matthäus zuweilen kurze historische Einleitungen hatten, und daß in derselben Quelle der Hauptmann zu Capernaum auf die Bergrede gefolgt sein muß, widerstreitet wenigstens meiner Vorstellung von derselben durchaus nicht. Endlich kann auch Lukas nicht beweisen, daß der von ihm benutzte Marcus an dieser Stelle die Bergrede enthielt. Nimmt man einmal mit Holzmann (S. 220.) an, daß Luk. 7, 11—8, 3. eine Einschaltung ist, die zum Theil wenigstens aus dem apostolischen Matthäus herrührt (vgl. 7, 18—35.), so ist nicht abzu- sehen, woher nicht diese Einschaltung bereits 6, 20. beginnen und eben den Hauptzweck haben soll, einige Abschnitte des apostolischen Matthäus, die Marcus nicht hatte und Lukas daher noch nicht gebracht hatte, nachzuholen. Jedenfalls erklärt sich doch eine solche Einschaltung viel leichter, wenn mehrere Abschnitte aus dem apostolischen Matthäus nachzuholen waren, da es ja sonst viel natürlicher gewesen wäre,

den einen Abschnitt 7, 18—35. in der großen Einschaltung, wo Lukas so reichlich den apostolischen Matthäus und zwar, wie Holzmann meint, in seinem ganzen Zusammenhange benutzte, mit nachzutragen.

Allein näher zugeesehen steht ja auch die Bergrede bei Lukas gar nicht an der Stelle, wo sie bei Marcus gestanden haben soll. Sie folgt nämlich nicht auf die Apostelwahl direct, sondern Lukas hat sich durch Umstellung von Marc. 3, 7—12. hinter die Erzählung von der Apostelwahl erst eine Scenerie für die Bergrede geschaffen (6, 17—19.), die sich gerade wie die im ersten Evangelium noch deutlich als Werk des Schriftstellers dadurch verräth, daß durch die offenbar irrige Voraussetzung, die Rede müßte vor großen Volksmassen gehalten sein, noch die zweifellos richtige Angabe der ursprünglichen Quelle hindurchscheint, wonach sie an die Jünger gerichtet ist. Wie erklärt denn Holzmann diese Umstellung? Er sagt S. 219. 22., Lukas habe sich dazu genöthigt gesehen, weil Marc. 3, 7. bereits die Jünger erwähnt werden und die Wahl der Zwölf doch erst 3, 13. berichtet wird. Aber ist denn nicht auch Luk. 5, 30. 6, 1. bereits von den Jüngern die Rede gewesen und erzählt denn nicht gerade Luk. 6, 13., daß Christus aus der Zahl der *μαθηται* die Zwölf erwählte? Im Folgenden aber sagt Holzmann selbst, Lukas habe die Umstellung vorgenommen, um eine Veranlassung für die Bergpredigt abzugeben (S. 219. 23.). Wie kann dann aber Lukas noch Zeuge für die ursprüngliche Stellung der Bergpredigt in seiner Quelle sein, wenn er zugestandenermaßen sich selbst erst eine Veranlassung für dieselbe geschaffen hat? Genug, von welcher Seite man auch diese Hypothese anfaßt, sie fällt als nicht genügend begründet zusammen, und so dürfen wir wohl dabei bleiben, daß die Bergrede bereits im apostolischen Matthäus und zwar in der von uns aufgewiesenen Gestalt gestanden hat.

Da übrigens auch Lukas die Bergrede nur vermuthungsweise eingeschaltet hat, so ist der geschichtliche Ort derselben nicht mehr zu ermitteln. Da sie aber das erste Stück war, das Lukas aus dem apostolischen Matthäus nachzutragen fand, so muß sie dort ziemlich am Anfange gestanden haben, was aber über ihre geschichtliche Stelle nichts entscheidet, da es dieser ältesten Quelle zweifellos noch an jedem geschichtlichen Pragmatismus fehlte.

## 2. Die Aussendungsrede (Matth. 10. 11.).

In der kritischen Hauptfrage über das Verhältniß der vier verschiedenen Aussendungsreden in unseren Evangelien stimmt Holzmann

mit der von mir bereits a. a. O. S. 82. gegebenen Auffassung zusammen. Hiernach haben wir zwei Recensionen der Aussendungsrede, die eine, welche Luk. Cap. 10. im Wesentlichen vollständig aus dem apostolischen Matthäus aufgenommen hat, die andere Marc. 6., von Lukas in Cap. 9. benutzt, und im ersten Evangelium (Matth. 10.) eine Mischung beider. Was Lukas bewog, die im apostolischen Matthäus an die *μαθηταί* im engeren Sinne adressirte Rede auf einen weiteren Jüngerkreis zu beziehen, dessen Zahl die Tradition auf 70 bestimmt hatte, liegt am Tage. Einmal hatte er bereits mit der mannichfach abweichenden Rede bei Marcus die Zwölf aussenden lassen, und dann schien das Eingangswort (Luk. 10, 2.; vgl. Matth. 9, 37. 38.) darauf hinzudeuten, daß es doch schon einen, wenn auch kleinen, Kreis von Arbeitern gab, als Christus diesen größeren in die Arbeit sandte. Während Christus bei dem *εργάται ὄλγοι* lediglich an sich selbst gedacht hatte, dachte Lukas dabei an die Zwölf. Daß aber in der apostolischen Quelle des Lukas diese Cap. 10. benutzte Rede wirklich an die Zwölf gerichtet war, zeigt unwiderleglich Luk. 22, 35., wo Lukas aus derselben Quelle ein anderes an die Zwölf gerichtetes Wort aufbehalten hat, das augenscheinlich auf Luk. 10, 4. Bezug nimmt <sup>1)</sup>.

Hiernach läßt sich die Aussendungsrede im apostolischen Matthäus noch im Wesentlichen vollkommen herstellen. Auf die Ermahnung zum Gebet um Arbeiter (B. 2.) folgte Luk. 10, 3. die Ankündigung der Aussendung, die der erste Evangelist auf die Feindschaft, welche die Jünger finden würden, bezog und daher als Einleitung zu der großen, die künftige Verfolgung derselben weissagenden Einschaltung umgestellt hat (Matth. 10, 16.; vgl. Holymann S. 183.). Daran schloß sich dann Matth. 10, 5. 6., welches Wort, mit Bezug auf diese Probemission gesprochen, ganz unversänglich ist, aber von Lukas entweder aus Besorgniß vor particularistischem Mißbrauch, oder weil es in der von ihm hier vorausgesetzten Situation,

---

<sup>1)</sup> Gerade die drei Stücke: *βαλάντιον*, *πήρα*, *ὑποδήματα*, werden an diesen beiden Stellen und nur an ihnen so zusammen namhaft gemacht, während gerade das Wort *βαλάντιον*, das in den Parallelen Matth. 10., Marc. 6., Luk. 9. ganz fehlt, nur noch Luk. 12, 33. in einem Abschnitt vorkommt, den wir bereits als dem apostolischen Matthäus angehörig erkannt: Natürlich stand das Stück Luk. 22, 35—38. im apostolischen Matthäus nicht in der Geschichte des letzten Mahles, die jene Quelle noch gar nicht hatte, sondern, wie es Holymann S. 147. von dem Stücke Luc. 22, 24—30. nachweist, unter früheren Reden an die Jünger.

100 Jesus eben selbst die Grenze Samariens überschritten hatte (9, 52.), unpassend schien, weggelassen ward (vgl. Holzmann S. 146.). Dann folgte Luk. 10, 4—11., wovon der erste Evangelist B. 9. anticipirt hat (in Matth. 10, 7—8.), um den Zweck der Aussendung gleich an der Spitze der Rede aussprechen zu lassen. Die Specialisirung in Matth. 10, 8: *λεπροὺς καθάρζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε* könnte dem ersten Evangelisten angehören, wie das gewiß unpassende, aber wahrscheinlich in seinem Texte ächte *νεκροὺς ἐγείρετε*. Die Worte *δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε* dagegen könnte Lukas wegen ihres scheinbaren Widerspruchs mit 10, 7. (*ἄξιός ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ*)<sup>1)</sup> weggelassen haben (vgl. Holzmann S. 226.). Alle übrigen Aenderungen und Umstellungen erklären sich in der Relation Matth. 10. aus der Benutzung der dem ersten Evangelisten gleichzeitig vorliegenden Recension der Rede bei Marcus, die ihn hier dazu verleitet hat, die apostolische Quelle freier, als er es sonst wohl thut, zu behandeln, während Lukas, der die Relation des Marcus schon Cap. 9. benutzt hatte, sich in Cap. 10. genauer als sonst an die apostolische Quelle hielt.

Die Hauptdifferenz, um die es sich auf diesem Punkte zwischen Holzmann und mir handelt, betrifft aber die Frage, ob die beiden Recensionen der Aussendungsrede (Marc. 6, 8—11. und Luk. 10, 4—11.) selbstständige Referate sind oder aus derselben Quelle stammen, die nur Lukas im Wesentlichen treu wiedergegeben, Marcus frei umgestaltet hat. Es muß nun zugestanden werden, daß die Recension bei Marcus hier auffallend abweicht; aber ich glaube dennoch zeigen zu können, daß sie im Grunde lediglich auf der Darstellung im apostolischen Matthäus ruht. In diesem hatte Christus verboten, einen Geldbeutel, eine Reisetasche (zu Mundvorrath) und Vorrathsschuhe mitzunehmen (Luk. 10, 4.). War die Tasche natürlich nur um des Brodes willen genannt, das sie sich unterwegs sollten reichen lassen (B. 7.) und darum nicht mitnehmen, so hielt es Marcus der Deutlichkeit wegen für nothwendig, dieß ausdrücklich hinzuzufügen; war der Geldbeutel nur um des Geldes willen genannt, das sie nicht bedurf-

<sup>1)</sup> In diesem Spruch ist natürlich das *τροφεὺς* (Matth. 10, 10.) ursprünglich und von dem Pauliner Lukas (vgl. 1 Tim. 5, 18.) geändert. Uebrigens drückt ja das *ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν* (Luk. 10, 8.), das wie eine unmotivirte Wiederholung aus B. 7. erscheint, nur positiv den Gedanken der aus Matthäus fortgelassenen Worte aus: sie sollen keinen Lohn fordern, sondern nehmen, was ihnen dargeboten wird.



ten, wenn sie auf die Milbthätigkeit der Menschen angewiesen wurden (V. 8.), so hat Marcus es für deutlicher gehalten, wenn er unmittelbar von Geld im Gürtel sprach (V. 8.). Das Verbot der Vorrathsschuhe dagegen, die sie bei der Kürze ihrer Mission nicht bedurften, hat er nicht recht verstanden und darum an dessen Stelle den Gedanken gesetzt, sie sollten leicht beschuht und leicht bekleidet ausziehen (V. 9.). Haben wir schon hier einen der dem Marcus so eigenthümlichen schildernden Züge, so zeigt sich ein ähnlicher im Anfange von V. 8., wo Marcus das ganze Verbot dahin zusammenfaßt, sie sollten überhaupt nichts mitnehmen, als den (selbstverständlichen) Wanderstab <sup>1)</sup>. Wo aber wie hier die Abweichungen zweier Texte sich leicht durch bestimmte Reflexionen oder schriftstellerische Intentionen erklären lassen, da spricht eben alle Wahrscheinlichkeit für die Abhängigkeit des so erklärbaren Textes. Wenn nun Marcus V. 10. mit einem καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς zu den beiden einzigen Sprüchen übergeht, die er aus der übrigen Aussendungsrede aufgenommen, so zeigen eben diese Worte, daß er im Unterschiede von V. 8. 9., wo er den Sinn seiner Quelle sehr frei und größtentheils in indirecter Rede wiedergegeben hat, nun dazu übergehen will, eine Pointe derselben im Wesentlichen genau aus seiner Quelle zu geben; denn da er am Schlusse von V. 9. bereits in die directe Rede übergegangen war und es also zu diesem Uebergang desselben nicht mehr bedurfte, so kann dieser neue Anfang keinen anderen Zweck haben. Und in der That bringt er in den beiden folgenden Versen die beiden Hauptvorschriften aus der Aussendungsrede bei, nämlich die, wo sie Aufnahme finden, das Quartier nicht zu wechseln (V. 10.; vgl. Luk. 10, 7.), und wo sie keine finden, den Staub von den Füßen zu schütteln (V. 11.;

<sup>1)</sup> Es ist völlig grundlos, mit Holtzmann S. 83. anzunehmen, im ursprünglichen Marcus habe ῥάβδον gestanden und die Erwähnung der Sandalen gefehlt. Die so wunderbar variirenden Parallelen erklären sich ganz leicht aus unseren Voraussetzungen. Weber der erste noch der dritte Evangelist haben das εἰ μὴ ῥάβδον μόνον richtig verstanden, sondern den Stab zu den verbotenen Dingen gezählt, wobei der Plural, den Matthäus hat, sich vielleicht nur auf die Mehrzahl der Jünger bezieht, wie das ζώας (V. 9.); statt des χαλκόν, das Luk. auch 21, 1. umschrieben hat, setzt er ἀργύριον, während Matthäus alle möglichen Geldsorten nennt; die Erwähnung der Sandalen hat Lukas weggelassen, weil sie in dieser Form unnöthig schien, während Matthäus dafür aus der anderen Quelle den ursprünglichen Ausdruck substituirt und von ihr geleitet auch das ἄρον wegläßt.

vgl. Luk. 10, 10. 11.).) Trozdem auch hier der Gedanke mit einer gewissen Freiheit wiedergegeben ist, blickt doch überall der Ausdruck des Originaltextes hindurch, wie er bei Luk. 10. sich findet, da alle wesentlichen Abweichungen sich leicht aus ihm erklären lassen. So ist B. 10. der in *μη μεταβαίνετε κτλ.* nur indirect liegende terminus ad quem für das *μένετε* ausdrücklich hinzugefügt: *ἕως ἂν ἐξέλθῃτε ἐκεῖθεν*, und da dieß *ἐκεῖθεν* etwas forderte, worauf es sich beziehen konnte, so heißt es am Anfange des Verses statt *εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλθῃτε οἰκίαν* (Luk. 10, 5.): *ὅπου* (wo, an welchem Orte) *ἔαν εἰσέλθῃτε εἰς οἰκίαν*. So ist B. 11. zu dem *μη δέξωνται ὑμᾶς* aus Luk. 10, 10. erklärend hinzugefügt: *μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν*, und die symbolische Rede in eine symbolische Handlung verwandelt, auf deren Bedeutung dann der Zusatz *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* hinweist. Da nun diese symbolische Handlung offenbar das Weggehen aus einer Stadt voraussetzt, so zeigt sich hier noch deutlich, daß dem Marcus-text ein anderer zum Grunde liegt, in dem das *εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθῃτε* stand wie Luk. 10, 10. Ich glaube also, daß sich auch hier meine Annahme bewährt, wonach die meisten Redestücke bei Marcus aus der Kenntniß und freilich sehr freien Benutzung des apostolischen Matthäus stammen.

Die Aussendungsrede des apostolischen Matthäus war aber mit Luk. 10, 11. nicht zu Ende. Es folgte dort, wie auch Holzmann S. 146. annimmt, ein Drohwort gegen die, welche die Jünger nicht aufnehmen würden (Luk. 10, 12.), darauf das Wehe über die Städte, in welchen er selbst bisher am meisten gewirkt hatte (B. 13 — 15.), das einen wichtigen Fingerzeig für die geschichtliche Stellung der Aussendungsrede giebt, und endlich das die Jünger ermuthigende Wort B. 16. Hier ist nun das Verhalten des ersten Evangelisten zu seiner Quelle völlig durchsichtig. Das Drohwort Luk. 10, 12. hat er nach Matth. 10, 15. aufgenommen, dagegen das Wehe über die drei Städte fortgelassen, weil er es in Cap. 11, 20 — 24. in einem Zusammenhange, wo Christus auch sonst über die Unempfänglichkeit seiner Zeitgenossen klagt, anbringen wollte (vgl. Holzmann S. 184.). Daß die Worte hier nicht hergehören, zeigt unzweideutig das *λέγω ὑμῖν* Matth. 11, 24., das in der Anrede an die Stadt Capernaum unpassend (vgl. das gleich folgende *σοί!*) und daher lediglich wie der ganze schon 10, 15. gebrachte Spruch Wiederholung aus Luk. 10, 12 ist, während schon der Parallelismus von B. 24. mit B. 22. (vgl. Luk. 10, 14.) noch deutlich auf seine ursprüngliche Verbindung mit

diesen Weherufen hinweist <sup>1)</sup>. Dagegen findet sich der ursprüngliche Schluß der Aussendungsrede noch Matth. 10, 40—42., wovon sich bei Luk. 10, 16. nur ein unvollständiges Fragment erhalten hat. Hier hält freilich Holzmann die kürzere Fassung bei Lukas für die ursprüngliche und läßt die Erweiterung derselben in unserem ersten Evangelium durch Einmischung von Marc. 9, 37. 41. entstanden sein (S. 183.). Aber wie nahe lag es, nachdem durch die Weherufe die ursprüngliche Beziehung auf das *δέχεσθαι* (Luk. 10, 10.) aus den Augen gerückt war, den Spruch so zu wenden, daß er sich vielmehr auf das eben gerügte *ἀθετεῖν* bezog! Ich glaube daher, daß der Spruch im apostolischen Matthäus lautete, wie wir ihn Matth. 10, 40. lesen. Wie wenig aber Marc. 9, 37. die Quelle sein kann, aus der der erste Evangelist den Stoff zu seiner vermeintlichen Umbildung schöpfte, zeigt sich ja klar daraus, daß Alles, wodurch Marc. 9, 37. sich von Matth. 10, 40. unterscheidet, darauf herauskommt, daß Marcus nach seiner schriftstellerischen Manier, wie ich sie a. a. O. S. 649. nachgewiesen, die einfache Aussage in den positiven und negativen Ausdruck auseinandergezogen hat. Unbegreiflich aber ist, wie Holzmann behaupten kann, Matth. 10, 41. 42. sei aus Marc. 9, 41. gebildet, wo schon das erklärende *ὕδατος* statt *ψυχροῦ* und *ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστε*, statt *εἰς ὄνομα μαθητοῦ* seinen secundären Charakter verräth, während die Dunkelheit von B. 41. und die auch sonst in der Hauptquelle des ersten Evangeliums wiederkehrende Zusammenstellung der *προφῆται* und *δίκαιοι* (13, 17. 23, 29.) für die Ursprünglichkeit dieses Verses beweist, den wahrlich Niemand aus Marc. 9, 41. herausspinnen konnte. Dagegen begreifen wir leicht, wie Lukas, der auch in den Parallelen zu jenen beiden anderen Stellen (Luk. 10, 24. 11, 47.) den Gegensatz der *προφῆται* und *δίκαιοι* gestilgt hat, den auf demselben beruhenden B. 41. und damit denn auch B. 42. fortließ, den er übrigens auch in der Parallele zu Marc. 9, 41. vermied. Von der anderen Seite kann uns die Art, wie Marcus 9, 37. 41. in ziemlicher Nähe seine Reminiscenzen an diese Sprüche angebracht hat, nur ein neuer Beweis sein, wie sie in seiner Quelle zusammengehörten.

Haben wir somit einerseits den Bestand der Aussendungsrede

---

<sup>1)</sup> Holzmann scheint die Wiederholung dieses Spruches S. 146. 226. für ursprünglich zu halten, während er S. 258. meine schon a. a. O. S. 73. gegebene Erklärung der Doublette Matth. 10, 15. 11, 24. billigt.

im apostolischen Matthäus festgestellt und aufs Neue gesehen, wie auch Marcus dieselbe gekannt hat, so gehen wir nun noch etwas näher auf die große Einschaltung ein, die, wie auch Holzmänn annimmt, der erste Evangelist in die Aussendungsrede eingelegt hat. Daß nämlich Matth. 10, 17—39. dieser Rede nicht angehört, springt in die Augen, da es sich hier um die künftigen Leiden und Verfolgungen der Jünger handelt. Sehen wir aber, wie der Evangelist schon 10, 8. eine Hindeutung auf spätere Wunderthaten der Apostel eingeflochten, wie er durch die Umstellung von 10, 16. sich den Uebergang zu diesem neuen Thema gebahnt, wie er am Schlusse den Bericht des Marcus über das wirkliche Ausgehen der Jünger und ihre Rückkehr ganz weggelassen hat, so ist es klar, daß er die Aussendungsrede entweder von vorn herein gar nicht als eine Instruction für die Probemission, sondern als eine Instruction für den späteren Missionsberuf der Jünger gefaßt oder daß sich ihm wenigstens dieser ganz neue Gesichtspunkt unter der Hand untergeschoben hat<sup>1)</sup>. Interessant ist es aber, nach dem Ursprung der einzelnen Bestandtheile dieser Einschaltung zu fragen.

Das erste Stück (B. 17—22.) findet sich im Wesentlichen in der Parusierede (Matth. 24.) wieder und hat seine genaueste Parallele in Marc. 13, 9—13. Hier besteht nun zwischen Holzmänn und mir die Differenz, daß er die Parusierede Marc. 13. selbstständig concipirt sein läßt, während ich sie wie alle größeren Redestücke bei Marcus aus der hier verhältnißmäßig treu benutzten apostolischen Hauptquelle ableite. Diese Differenz kann natürlich erst bei Matthäus 24. ganz zum Austrage kommen, doch mache ich schon hier darauf aufmerksam, wie inconsequent es wäre, wenn der erste Evangelist, der für seinen geschichtlichen Pragmatismus durchweg das Marcusevangelium zum Grunde legt, hier und nur hier ein längeres Redestück, das dort seine geschichtlich motivirte Stelle hat, anticipirt hätte, während bei der unchronologischen Art, wie sich im apostolischen Matthäus die Redestücke aneinanderreihen, diese wie die zahllosen anderen Anticipationen und Umstellungen, die der erste Evangelist

<sup>1)</sup> Der hierdurch entstehende Widerspruch zwischen Matth. 10, 5. einerseits und Matth. 24, 14. 28, 19. andererseits war für den Evangelisten nicht vorhanden, der ja eben nachweist, wie das ursprünglich für Israel bestimmte Heil wegen der von den Volksverführern hervorgerufenen Verstockung des Volks schließlich von ihm genommen und den Heiden gegeben wird. (Vgl. a. a. O. S. 36.).

mit denselben vorgenommen, sich leicht entschuldigen. Daraus erklärt sich denn auch, warum derselbe, als er nun im Context des Marcus-evangeliums an die Parusierebe und damit abermals an jene Stelle kam, sie in dem Bewußtsein, daß er sie schon früher in ihrer ursprünglichen Gestalt aus seiner Hauptquelle gegeben hatte, in ungleich freierer Fassung wiedergab als alles Uebrige, nicht ohne doch in Matth. 24, 9. 13. (vgl. 10, 22.) eine der auffallendsten Doubletten zu erzeugen. Diese Doublette erklärt auch Holzhmann S. 257. aus einer Benutzung verschiedener Quellen, aber er führt im theilweisen Widerspruch mit S. 183. die Stelle Matth. 10, 17—22. auf Luk. 12, 11. 12. zurück, wo er einen Bestandtheil des apostolischen Matthäus findet (S. 151. 229.). Dieses ist nun offenbar ganz unmöglich, da gerade der oben angeführte auffallendste Theil jener großen Doublette in Luk. 12, 11. 12. nichts Paralleles hat. Allerdings müssen wir wegen der sonstigen Composition jenes ganzen Abschnittes bei Lukas, in dem sich 12, 11. 12. findet, und wegen eines so auffallenden Zusammentreffens mit Matth. 10, 19., wie das gegen Marcus übereinstimmende *μὴ μεριμνᾶτε πῶς ἢ τί* (Luk. 12, 11.) es zeigt, annehmen, daß dem Referenten dort eine Reminiscenz an den apostolischen Matthäus vorschwebte; aber daraus folgt eben nur, daß die Parusierebe, in welche dieser Abschnitt zweifellos hineingehört, wirklich im apostolischen Matthäus stand. Aber auch eine specielle Vergleichung des Textes von Matth. 10, 17—22. mit Marc. 13, 9—13. zeigt, daß wir hier einen secundären Text haben, welchem die Matth. 10. treuer bewahrte Textgestalt des apostolischen Matthäus zum Grunde liegt. Von geringfügigeren Indicien abgesehen <sup>1)</sup>, entscheidet dafür die Art, wie Marcus aus dem *καὶ τοῖς ἔθνεσιν* (Matth. 10, 18.) seinen B. 10. herausgesponnen hat; denn daß dieser dem ursprünglichen Text der Parusierebe nicht angehört hat, zeigt theils die Art, wie er bei Marcus offenbar den Zusammenhang unterbricht, theils das sonst für den Pauliner Lukas unbegreifliche gänzliche Fehlen desselben in der Pa-

<sup>1)</sup> Dahin rechne ich die Art, wie B. 11. das B. 10. in *σταθήσεσθε* verwandelte *ἀγθήσεσθε* in dem *ἄγῳσιν* wieder aufgenommen wird, die Setzung des ausdrucksvolleren Compositum statt *μὴ μεριμνήσητε* und die dem Marcus so geläufige Anfügung des synonymen *μηδὲ μελετᾶτε*, die Weglassung des wegen Luk. 12, 11. jedenfalls ursprünglichen *πῶς*, weil nachher nur von dem *τί* die Rede ist, die dem Marcus so eigenthümliche Bildung des positiven Gegensatzes zu der negativen Aufforderung, wodurch die Verheißung Matth. 10, 19. in eine Ermahnung verwandelt und das zwiefache *γὰρ* vermieden ist.



rassele Luk. 21. Dafür spricht aber endlich noch der so schwierige Vers Matth. 10, 23., dessen Ursprung auch Holzmann nicht enthätelt hat. Erwägen wir nämlich, wie in der Parusierede unmittelbar auf Marc. 13, 13. (Matth. 10, 22.) eine Ermahnung zur Flucht folgte und dann die Verheißung, daß die Schreckenstage jener Flucht um der Auserwählten willen durch die schnelle Wiederkehr des Messias würden abgekürzt werden (vgl. Marc. 13, 14. 15. 20. 24—26.), so liegt nichts näher, als daß der erste Evangelist zum Abschluß der aus der Parusierede eingeschalteten Stelle die weiteren Gedanken derselben in diesen kurzen, der Beschränkung der Mission der Jünger auf Israel (10, 5.) entsprechenden Spruch zusammenfaßte. Folgt hieraus nun vollends, daß der Evangelist bei dieser Einschaltung die Parusierede und nicht einen abgerissenen Spruch aus dem apostolischen Matthäus, wie Luk. 12, 11. 12.<sup>1)</sup>, benutzte, und stand doch die letztere Stelle im apostolischen Matthäus, wie auch Holzmann zugiebt, so muß die ganze Parusierede demselben angehört haben und erst aus ihm von Marcus in Cap. 13. aufgenommen sein.

Gehen wir in unserer Einschaltung weiter, so treffen wir 10, 24—25. auf einen Spruch vom Verhältniß des Jüngers zum Meister, der schon darum im apostolischen Matthäus gestanden haben muß, weil Lukas ihn kannte; da er aber nur die Pointe desselben, in freilich sehr anderem Sinne, als den sie hier hat, in seine Bergrede versflochten hat (6, 40.), so läßt sich darüber nichts mehr ausmachen, wo er in der apostolischen Quelle stand (vgl. Holzmann S. 183. und 154.). Dagegen finden wir die folgende Spruchreihe (10, 26—33.), welche zur Furchtlosigkeit im Bekenntniß ermahnt, bei Lukas (12, 2—9.) wieder an einer Stelle, wo sie unzweifelhaft und auch nach Holzmann S. 151. aus dem apostolischen Matthäus entnommen ist. Während sie aber bei Matthäus B. 26. an die aus ihr selbst (vgl. B. 28. mit Luk. 12, 5.) anticipirte Ermahnung, sich nicht zu fürchten, geknüpft wird, die den Zu-

<sup>1)</sup> Genauer zusehen, ist ja aber auch Luk. 12, 11. 12. kein für sich bestehender Ausspruch; denn sein Eingang weist offenbar über Matth. 10, 19. (Marc. 13, 11.) hinaus auf Matth. 10, 17. 18. (Marc. 13, 9.) zurück und erweist sich dadurch nur um so mehr als eine freie Reminiscenz an ein längeres Stück aus der Parusierede, zumal das ganz lukanische *τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας* (vgl. Luk. 20, 20.) und *ἀπολογησέθε* (Luk. 21, 14. und sechsmal in den Act., in den anderen Evangelien nie) an eine Ursprünglichkeit dieser Fassung nicht denken läßt.

sammenhang mit dem vorigen Abschnitte vermitteln sollte, schließt sie sich in dem Zusammenhange der Lukasstelle an die Warnung vor der Heuchelei der Pharisäer (12, 1.). Ist nun schon an sich kein Grund zu der Annahme, daß diese Warnung ebenfalls im apostolischen Matthäus stand, wie Holzmann S. 228. will, da ja die Quelle derselben in Marc. 8, 15. noch deutlich vor Augen liegt, so wird sich die Frage, ob die Verknüpfung der folgenden Spruchreihe mit dieser Warnung ursprünglich ist, danach beantworten, ob zwischen beiden ein irgend naturgemäßer Zusammenhang stattfindet. Daß ein „gewisser Zusammenhang“ stattfindet, wie Holzmann S. 151. bemerkt, ist ja natürlich; denn selbst wenn erst Lukas die Spruchreihe hier anfügte, muß er es doch auf Grund eines ihm vorschwebenden Zusammenhanges gethan haben und es kann sich nur darum handeln, ob dieser Zusammenhang ein naturgemäßer sei. Nun ist aber der von Lukas gedachte Zusammenhang gewiß nicht der, daß Christus im Gegensatz zu feiger *ὑπόκρισις* und entsprechend seinem vor allem Volk abgelegten Zeugniß wider den Pharisäismus die Jünger zur Veröffentlichung dessen auffordert, was sie bisher im Verborgenen geredet hätten, wie Holzmann S. 228. (vgl. S. 183.) meint, weil das Zurückhalten des Bekenntnisses schon an sich kaum, aber am wenigsten im Vergleich mit der pharisäischen als Heuchelei qualificirt werden konnte. Vielmehr entspricht der Warnung vor Heuchelei in B. 1. die Erinnerung daran, daß alles Verborgene, also auch das durch Heuchelei Verschleierte, doch einmal ans Licht (B. 2.) und darum (*ὅτι ὅν*) selbst jedes (*ὅσα*) noch so geheim gesprochene Wort einmal an die Deffentlichkeit kommt (B. 3.). Nur die Rücksicht auf die Parallele bei Matthäus und auf die Luk. 12, 8. eingeschärfte Bekenntnispflicht hat die Ausleger bewogen, hier an die Verkündigung der Apostel zu denken, obwohl doch weder an sich noch im Verhältniß zu den hier gewählten Ausdrücken der Gedanke an ein Verkündigen der Jünger im Verborgenen irgend einen natürlichen Sinn hat. Die Parallele bei Matthäus aber, die einen anderen Zusammenhang hat und im Hauptpunkte gerade eine ganz andere Wendung nimmt, kann natürlich nichts entscheiden und die folgenden Sprüche sind ja von Lukas ausdrücklich durch die Worte: *λέγω δὲ ὑμῖν, τοῖς φίλοις μου*, die so gewiß wie die ganz ähnlichen Luk. 6, 27. ein Zusatz des Bearbeiters sind, von den vorhergehenden getrennt, also für den Sinn, den der Referent denselben unterlegt, nicht maßgebend. Nun ist aber freilich unbestreitbar, daß jene Beziehung der Sprüche B. 2. 3. auf die Warnung vor Heuchelei eine

gezwungene ist, zumal auch so die dissimulatio, von der hier die Rede ist, von der pharisäischen simulatio zu verschieden ist, und da nach der sonstigen schriftstellerischen Manier des Lukas die höchste Wahrscheinlichkeit vorliegt, daß die Warnung vor dem pharisäischen Sauerteige der Heuchelei eben nur darum hier eingeschaltet ist, weil der Verfasser zwischen den antipharisäischen Reden bei dem Pharisäergastmahl (11, 37—54.) und den in seiner Quelle folgenden Jüngerreden eine Verbindung herstellen wollte, auf welche die apostolische Quelle ihrer ganzen Art nach keinen oder nur in ganz anderem Sinn einen Anspruch machte <sup>1)</sup>, so werden wir annehmen müssen, daß in der letzteren diese Spruchreihe ganz selbstständig war und mit οὐδὲν ἐστι κεκαλυμμένον κτλ. (Matth. 10, 26.) begann. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber zur Gewißheit, wenn wir sehen, wie die Abweichungen, welche der Spruch Luk. 12, 3. im Verhältniß zu Matth. 10, 27. zeigt, lediglich durch die ihm hier gegebene Beziehung auf die Warnung vor der Heuchelei bedingt sind. Es ist unbegreiflich, wie Holtzmann S. 183. behaupten kann, daß der erste Evangelist statt dessen, was die Jünger im Verborgenen geredet, das, was Jesus selbst bisher im Verborgenen gesagt, gesetzt habe, da in seinem Zusammenhange ja auch die Worte in der Bedeutung, die sie nach Holtzmann's Auffassung bei Lukas haben, gepaßt hätten, während nach unserer Darlegung des Sinnes bei Lukas er freilich diese Aenderung machen mußte, wonach nicht nur an die Stelle dessen, was Christus ihnen unter vier Augen gesagt, das tritt, was die Jünger heimlich reden, sondern auch aus der Ermahnung bei Matthäus eine Aussage über das wird, was einst doch geschehen muß. Dieser gewaltsamen, durch den vom Referenten gesetzten Zusammenhang nothwendig gewordenen Aenderung entspricht aber auch völlig die Freiheit, mit der auch sonst Lukas in diesem bei Matthäus noch im Wesentlichen ursprünglich erhaltenen Abschnitt geändert hat <sup>2)</sup>. Wir haben also in

<sup>1)</sup> Es scheint an die Erwähnung der Verfolgungen (11, 49.) im apostolischen Matthäus sich eine Jüngerrede angeschlossen zu haben, welche zum Feststehen in der damit gegebenen Gefahr der Verleugnung mahnt.

<sup>2)</sup> Der secundäre Charakter des Lukastextes scheint mir hier augenfällig. Man vergleiche die sichtbaren Zusätze: ἀνθ' ὧν (B. 3.), λέγω δὲ ὑμῖν, τοῖς φίλοις μου (B. 4.), ὑποδείξω δὲ ὑμῖν, τίνα φοβήθητε (vgl. 6, 47.) — ναι, λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε (B. 5.), λέγω δὲ ὑμῖν (B. 8.). Man sehe, wie B. 3. durch ἐν τοῖς ταμεῖοις ein concinuerer Gegensatz zu ἐπὶ τῶν δωματίων geschaffen, wie der schlagende Gedanke, daß Keiner die Seele tödten könne, was doch in

diesem Abschnitt ein selbstständiges Redestück <sup>1)</sup> aus dem apostolischen Matthäus, von dem sich Marc. 4, 22. 8, 38. noch Reminiscenzen erhalten haben.

Im Fortgange der großen Einschaltung nimmt der erste Evangelist 10, 34—36. noch eine Stelle aus dem apostolischen Matthäus auf, die von der Zwietracht, welche das Evangelium erzeugt, handelt und so im Wesentlichen zu dem Gedanken 10, 21. zurückkehrt, aber in jener Quelle, nach der Parallele Luk. 12, 51—53. zu urtheilen, nicht weit von der eben benutzten gestanden haben muß. Auch hier aber kann ich es nicht billigen, wenn Holzmann S. 183. den Matthäustext für eine Vereinfachung des bei Lukas vorliegenden hält, der schon in V. 51. durch die Ersetzung des plastisch-bildlichen βαλεῖν — μύχαιραν durch δοῦναι — διαμερισμὸν sich als secundär verräth, während die Verwandtschaft in der ganzen Satzbildung mit Matth. 5, 17. für die Ursprünglichkeit von Matth. 10, 34. zeugt. Ebenso

gewissem Sinne durch Verführung geschehen kann, dahin geändert wird, daß die Feinde, nachdem sie den Leib getödtet (μετὰ ταῦτα, V. 4.), nichts mehr zu thun vermögen, wie V. 5. der Gedanke, daß der Mensch mit Leib und Seele in die Hölle kommt, um deswillen offenbar Lukas den Spruch Matth. 5, 29. 30., Marc. 9, 43—47. ganz fortgelassen, entfernt ist, wie V. 8. 9. dem Angesicht Gottes die Engel substituirt sind, um Christus direct als Weltrichter erscheinen zu lassen. Hiernach wird es denn auch wohl Lukas gewesen sein, dem der Matth. 10, 29. gesetzte Durchschnittspreis der Sperlinge noch zu hoch gegriffen schien (V. 6.), zumal ja auch hier das concret anschauliche Zur-Erde-Fallen durch das allgemeine Vergessenwerden ersetzt ist, das einen genaueren Gegensatz zum Gezähltsein der Haare zu bilden schien. Dieß gegen Holzmann, der auch hier S. 183. die Ursprünglichkeit des Matthäustextes verkennt.

<sup>1)</sup> Die dem Lukas in Cap. 12. vorliegende Rede schloß unzweifelhaft mit V. 9.; denn wir werden sehen, daß der Spruch von der Lästerung des Geistes (V. 10.) im apostolischen Matthäus an einer anderen Stelle stand, und daß V. 11. 12. eine Reminiscenz an eine entlegene Stelle desselben enthält, haben wir bereits bewiesen. Dieß erhebt aber aufs Neue aus der Verknüpfung dieser Sprüche, aus welcher hervorgeht, daß Lukas unter der Lästerung des Geistes die Verfolgung der in der Kraft des heiligen Geistes sich vertheidigenden und zeugenden Jünger versteht und darum die Jünger neben der Verweisung auf die Rechenschaft, die sie im Gericht geben müssen, hinweisen läßt darauf, daß ihre Verfolger eine unverzeihliche Sünde auf sich laden. Daß nun jenes nicht der Sinn sei, in welchem Christus die Worte von der Lästerung des Geistes gesprochen, darüber kann wohl kein Streit sein, dann aber können V. 9—12. auch nicht in diesem Zusammenhang in der apostolischen Grundquelle gestanden haben, sondern sie sind eine Einschaltung, wie wir sie in der Bergrede des Lukas 6, 39. 40. gefunden haben.

geht Luk. V. 53. durch die Hinzufügung der Gegensätze die von ihm nicht bemerkte Anspielung an Mich. 7, 6. verloren, die in Matth. 10, 35. klar zu Tage liegt, und V. 52. ist nichts Anderes als ein aus diesen doppelten Gegensätzen abstrahirtes Gedankenspiel. Nur Matth. 10, 36. dürfte Vervollständigung der Anspielung an Mich. 7, 6. sein.

Schwieriger ist, über die letzten hier eingeschalteten Sprüche von der Selbstverleugnung zu urtheilen (10, 37—39.). Zwar ist es wohl keine Frage, daß V. 37. 38. in der Stelle Luk. 14, 26. 27. aus dem apostolischen Matthäus aufgenommen ist, also dort seinen ursprünglichen Zusammenhang hat. Auch mag wohl, wie Holtzmann S. 183. annimmt, die Schärfe, die der Ausspruch dort hat, hier gemildert sein und die Fassung durch Anknüpfung an V. 36. an Ursprünglichkeit verloren haben. Dagegen ist mir wohl unzweifelhaft, daß Luk. 17, 33. eine Reminiscenz an den Matth. 10, 39. erhaltenen Ausspruch des apostolischen Matthäus ist, aber nicht so gewiß, daß er in der apostolischen Quelle in dem Zusammenhang stand, wo wir ihn jetzt bei Lukas finden und wo er doch schon an sich und noch mehr, wenn wir die Stelle im ersten Evangelium vergleichen, in der jener Abschnitt des apostolischen Matthäus verarbeitet ist (Matth. 24, 37—41.), als ein Zusatz erscheint, zumal Luk. 17, 28—32. offenbar ein solcher ist. Daß auch Marc. 8, 34. 35. den Spruch vom Verlieren des Lebens mit dem vom Kreuztragen verbunden hat, scheint mir ein Beweis dafür, daß sie schon im apostolischen Matthäus so zusammenstanden, wenn sich auch zur Noth die von dem ersten Evangelisten hier gegebene Zusammenstellung durch Reminiscenz an Marc. 8. erklären ließe. Es kommt dazu, daß der Zusatz Luk. 14, 26. *ἔτι τε καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν* darauf hinzudeuten scheint, daß er den Spruch vom Verlieren des Lebens in jenem Zusammenhange las, und da er ihn nicht ganz aufnehmen wollte, wenigstens seiner Pointe nach seinem Referate einberleibte. Ist dieß aber der Fall, dann ist es vollends unmöglich, in Marc. 8, 34. 35. mit Holtzmann S. 87. eine selbstständige Gestaltung dieses Spruches zu finden, da die Verknüpfung dieser beiden Sprüche in zwei von einander unabhängigen Quellen schwer glaublich ist. Dazu kommt die verhältnißmäßig große Gleichheit im Ausdruck zwischen Matth. 10, 38. 39. (Luk. 14, 27. 17, 3.) und Marc. 8, 34. 35., wobei ich gegen Holtzmann darauf beharren muß, daß in der Verwandlung des Gegensatzes *εἰσεῖν* und *ἀπολέσαι* in den von *σῶσαι* und *ἀπολέσαι* eine Vereinfachung des sinnigen Wortspiels bei Matthäus liegt, die ebenso wie der ana-



Chronistische Zusatz *καὶ τοῦ εὐαγγελίου* bei Marcus auf einen secundären Charakter seines Textes hinweist <sup>1)</sup>).

An die Aussendungsrede muß sich aber im apostolischen Matthäus durchaus noch ein Wort Christi an die rückkehrenden Jünger angeschlossen haben, da ein solches nach Luk. 10, 17—24., natürlich unter der falschen Adresse an die 70, erhalten ist (vgl. Holzmann S. 147.). Der Eingang, B. 17—20., ist in unserem ersten Evangelium ausgefallen, weil dasselbe, wie gezeigt, das Ausgehen der Zwölf gar nicht berichtet hat, also auch nicht ihre Rückkehr berichten kann. Dagegen hat der Evangelist B. 21. 22. noch in nächster Nähe der Aussendungsrede, Matth. 11, 25—27., erhalten und die seine Vermuthung von Holzmann, daß sich daran in der apostolischen Quelle 11, 28—30. angeschlossen und der Ausfall dieser Worte nach Luk. 10, 22. die auffallende Wiederholung des *καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς* veranlaßt habe, hat in der That viel Aussprechendes. Ebenso stimme ich Holzmann darin bei, daß der Schluß dieser Rede vom ersten Evangelisten in 13, 16. 17. benutzt ist und dort in seiner ersten Hälfte durch den neuen Zusammenhang die falsche Beziehung auf die rechte Art des Sehens erhalten hat, während doch noch die zweite Hälfte deutlich zeigt, daß es sich um den Gegenstand ihres Sehens handelte. Ist aber auch somit dießmal theilweise der apostolische Text bei Lukas treuer erhalten, als bei Matthäus, so sind doch die *προφηταὶ καὶ δίκαιοι* bei letzterem sicher ein Bestandtheil des ursprünglichen Textes <sup>2)</sup>).

Es gewährt einen eigenthümlichen Einblick in die Composition unseres ersten Evangeliums, wenn wir sehen, wie unmittelbar vor der Stelle, in welcher die Worte, die Christus nach der Rückkehr der Zwölf sprach, ihren Ort gefunden haben (11, 25—30.), ein Bruchstück aus der Aussendungsrede, das in dem Context von Cap. 10. fortgelassen ist, nachgeholt wird, nämlich das Wehe über die

<sup>1)</sup> Die Doubletten Matth. 16, 24. 25., Luk. 9, 23. 24. sind natürlich durch Benützung von Marc. 8, 34. 35. entstanden.

<sup>2)</sup> Daß im apostolischen Matthäus auf Luk. 10, 24. die Rede Luk. 22, 24—30. folgte (Holzmann S. 147.), scheint mir eine Vermuthung zu sein, die doch zu wenig festen Grund unter den Füßen hat, obwohl auch ich, wie schon bemerkt, in diesem Stück einen Rest aus dem apostolischen Matthäus finde, der freilich wie fast überall durch den Zusammenhang, in den er gestellt ist (vgl. besonders B. 27.), und wohl auch sonst Aenderungen erlitten hat. Wir werden noch später darauf zurückkommen.

galiläischen Städte (11, 20—24.), das hier seine gute Stelle fand, nachdem die Erzählung einmal zur Darstellung des Unglaubens und Widerspruchs wider Christum übergegangen war. Dieß ist nämlich geschehen durch Einschaltung des ebenfalls dem apostolischen Matthäus entnommenen Stücks von der Botschaft des Täufers (11, 1—19.; vgl. Luk. 7, 18—35.). Daß hier im Wesentlichen bei unserem Matthäus der ursprüngliche Text sich findet, giebt auch Holzmann S. 144. (vgl. S. 220.) zu, nur will er nach Luk. 16, 16. eine Umstellung mit den Versen (B. 13. 14. 12.) vornehmen, die mir weder exegetisch nothwendig noch bei der durchaus fragmentarischen Reminiscenz in Luk. 16, 16. kritisch berechtigt erscheint. Dagegen erkennt er an, daß Luk. 7, 29. 30. eine Einschaltung ist, die nach ihm auf Matth. 21, 32. beruht. Es liegt aber auch in der That der Grund dieser Einschaltung klar zu Tage. Es sollte die folgende Rüge (B. 31—34.) auf die Pharisäer, das Lob B. 35. auf das Volk bezogen werden, wie schon das hinzugefügte *πάντων* zeigt, während in der apostolischen Quelle die Rede an das Volk ohne Unterbrechung fortlief, wie ich Holzmann (S. 184.) gegen meine frühere Darstellung zugebe. Wenn sich auch allerdings die Rüge B. 31—34. zum Theil auf speciell pharisäische Vorwürfe bezog, so war sie doch, wie auch die Bezeichnung der Gemeinten in B. 31, zeigt, an das Volk im Ganzen adressirt.

### 3. Die Vertheidigungsrede (Matth. 12.).

Es handelt sich hier eigentlich um zwei Reden Christi, von denen die eine seine Vertheidigung gegen die Anklage auf Besessenheit, die andere seine Abweisung der Zeichenforderung enthält. Daß beide im apostolischen Matthäus ganz oder fast unmittelbar nebeneinander standen, erhellt aus Luk. 11, 17—23. 29—32. und ist auch von Holzmann S. 149. zugegeben. Die schriftstellerische Manier des Lukas zeigt sich hier noch ganz klar, indem er die im apostolischen Matthäus unverbunden folgenden Reden dadurch, daß er neben die in seiner Quelle gegebene Veranlassung der ersten (Luk. 11, 15.) die aus Marc. 8, 11. entlehnte Notiz B. 16. stellt, miteinander in Zusammenhang bringt und so bereits die zweite mit vorbereitet, obwohl dieselbe in seiner Quelle nach B. 29. einen eigenen Eingang hatte, der sie ohne Weiteres zum Volke gesprochen sein ließ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Hiermit stimmt auch die Rede von der *γερουσία*, wie wir oben zu Matth. 11, 31. bemerkt haben. Nach der apostolischen Quelle nahm also Christus von

Nach unserer kritischen Grundansicht stellt sich nun das Verhältniß der parallelen Texte folgendermaßen: Marcus hat bei Gelegenheit einer ähnlichen Beschuldigung seitens der Verwandten Jesu (3, 20. 21.) gleich die Beschuldigung der Pharisäer angeknüpft und die Hauptpunkte der Vertheidigungsrede Christi, wie er sie aus dem apostolischen Matthäus kannte (3, 22—30.). Dagegen hat er von der zweiten Rede nur 8, 12. die eigentliche Pointe da beigebracht, wo er von den zeichenfordernden Pharisäern erzählte. Der erste Evangelist dagegen hatte die Erzählung von einer Dämonenaustreibung, an welche sich jene Beschuldigung und Vertheidigung Christi im apostolischen Matthäus anknüpfte (Luk. 11, 14. 15.), bereits 9, 32—34. anticipirt, wo er sie als Beispiel von der Heilung eines Stummen brauchte, aber natürlich die Vertheidigungsrede Christi fortgelassen, da es ihm in jenem Zusammenhange nur auf die Darstellung der Heilwirksamkeit Christi ankam. Dagegen nahm er dieselbe in Cap. 12. auf, wo er die pharisäische Opposition gegen Christum schildert, nur daß er jetzt eine ähnliche Heilung eines Dämonischen, der blind und stumm war, als Einleitung wählte, weil er die ursprüngliche schon gebracht hatte, und im Interesse seines sachlichen Pragmatismus die damit im apostolischen Matthäus verbundene Rede wider die Zeichenforderer ausdrücklich durch eine solche Forderung motivirt sein ließ (12, 38.), wie er sie ebenfalls aus Marc. 8, 11. kannte <sup>1)</sup>).

der im Volke herrschenden Wundersucht den Anlaß zu dieser Rede. Da aber nach der gewiß geschichtlichen Erinnerung Marc. 8, 11. dergleichen ausdrückliche Zeichenforderungen vorgekommen waren, so hat Luk. 11, 16. eine solche als eigentliche Veranlassung vorausgeschickt und den Widerspruch mit B. 29. dadurch vermieden, daß er nicht Pharisäer, sondern nur *ἑτεροι* sc. *ἐκ τῶν ὄχλων* (B. 14.) die versuchliche Forderung thun läßt. Eben darum aber kann die neue Einleitung in B. 29. unmöglich mit Hofmann S. 227. dem Lukas zugeschrieben werden. Einen ganz ähnlichen Fall haben wir übrigens Luk. 12, wo der Verfasser aus dem apostolischen Matthäus die dort unverbunden einander folgende Jüngerrede (B. 2—9.) und Volksrede (B. 15—21.) aufnahm und daher bereits B. 1. das Volk auf die Scene brachte und mit dem *πρῶτον* auf die nachfolgende Volksrede hinwies.

<sup>1)</sup> In der ersten Hälfte des Capitels war der erste Evangelist im Wesentlichen dem Marcus (2, 23. bis 3, 12.) gefolgt, die Apostelwahl mußte er auslassen, da er ja schon die Aussendungsrede (Cap. 10.) gebracht hatte, und so stieß er bei Marc. 3, 22. auf die pharisäische Beschuldigung. Aber auch in seiner zweiten Hauptquelle waren ihm diese Reden zur Hand, da, nach dem Abschnitt Luk. 10. 11. zu urtheilen, zwischen den mit der Aussendung der Jünger zusammenhängenden Reden, die er Cap. 10. 11. benutzt hatte, und den jetzt folgenden

Ungleich künstlicher gestaltet sich der Sachverhalt nach den Vor-  
aussetzungen von Holzmann. Er nimmt an, daß in dem ursprüng-  
lichen Marcus vor καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον (3, 20.) außer der Berg-  
rede und dem Hauptmann von Capernaum auch die Dämonenheilung  
Matth. 9, 33. = Luk. 11, 14. gestanden habe und von unserem  
jetzigen Marcus nur ausgelassen, dagegen von dem ersten Evangelisten  
in der Stelle 12, 22. 23., weil er sie in ihrer ursprünglichen Form  
schon gebracht hatte, mit Modificationen wiedergegeben sei (S. 78.  
187.). Allein zu der Annahme einer solchen Auslassung berechtigt in  
unserem jetzigen Marcustexte nichts; denn nach den vielen Dämonen-  
ausreibungen (Marc. 3, 10—12. <sup>1</sup>) war die Veranlassung zu der  
B. 22. berichteten Beschuldigung ja klar genug <sup>2</sup>) und die Bemerk-  
ung, daß die von Jerusalem herabgekommenen Schriftgelehrten diese  
Anklage erhoben, scheint ausdrücklich auf die Stelle Marc. 3, 8 ff.  
zurückzuweisen. Dagegen würde der bei Matthäus und Lukas zu Tage  
liegende Zusammenhang dieser Beschuldigung mit dem Staunen des  
Volkes übel zerrissen sein, wenn in der ursprünglichen Quelle Marc.  
3, 20. 21. dazwischen gestanden hätte. Dazu kommt aber, daß auch  
nach Holzmann S. 148. 149. im apostolischen Matthäus der Rede  
wider die Zeichenforderer eine Vertheidigung gegen den Vorwurf der  
Beelzebulgenossenschaft vorherging und daß dieser auch bei ihm durch  
eine kurze Notiz über eine Dämonenheilung motivirt gewesen sein soll.  
Während er nun allerdings, indem er diese als Heilung eines Blinden  
denkt, den Vortheil gewinnt, die Hinzufügung des τοῦτος in Matth.  
12, 22. erklären zu können (S. 187.), sieht doch andererseits diese  
Annahme gar zu sehr nach einer Ausflucht aus, mit welcher er der

---

außer dem Stück 10, 25—37., von dem später die Rede sein wird, nur der Ab-  
schnitt vom Gebete stand (Luk. 11, 1—13.), den er bereits in der Bergpredigt  
anticipirt hatte.

<sup>1</sup>) Daß hier von Dämonenaustreibungen nichts steht, kann Holzmann  
S. 435. doch nur behaupten, wenn er den Zusammenhang von B. 11. 12. mit  
B. 10. völlig übersehen.

<sup>2</sup>) Wir könnten uns hier auf Dr. Hilgenfeld berufen, der gerade aus der  
Beziehung von Marc. 3, 22. auf Marc. 3, 10—12. die Weglassung von Matth.  
12, 22. 23. durch den zweiten Evangelisten erklärt. Daraus aber, daß der  
Marcustext ohne eine solche Einschaltung in sich selbst vollkommen verständlich  
ist, folgt noch nicht, daß damit die Weglassung von Matth. 12, 22. 23., wenn  
ihm als Quelle unser erstes Evangelium verlag, genügend erklärt sei, wie  
ich a. a. O. S. 693. behauptet habe und gegenüber der Verwunderung Dr. Hil-  
genfeld's in seiner Schrift über den Canon (S. 212.) aufs Neue behaupten muß.

hier so klar vorliegenden Thatfache, daß im apostolischen Matthäus auch eine Heilungsgeschichte stand, entgehen will, weil sie seiner Vorstellung von dem Charakter dieser Quelle widerspricht.

Noch größer werden aber die Schwierigkeiten bei der folgenden Rede selbst. Diese soll in unserem Marcus verkürzt sein und im ursprünglichen Marcus noch die Sprüche Matth. 12, 27. 28. 30., Luk. 11, 24—26.<sup>1)</sup> enthalten haben, während Marc. V. 30. ein recapitulirender Zusatz ist. Die Hauptrede wider jene Beschuldigung soll also zuerst von Marcus concipirt sein, wodurch Holzmann der zweiten unleugbaren Thatfache zu entgehen sucht, daß Marc. V. 22—29. den apostolischen Matthäus benützt hat. Allein dadurch entsteht die große Schwierigkeit, daß Luk. Cap. 11. in einem Zusammenhange, wo er auch nach Holzmann durchgehends den apostolischen Matthäus benützt, plötzlich ein Stück aus seiner anderen Hauptquelle einschalten soll. Diese Schwierigkeit wird aber dadurch erhöht, daß Holzmann S. 148. 149. unbefangen genug ist, zuzugestehen, es habe auch im apostolischen Matthäus eine Abweisung jener Beschuldigung gestanden. Nur bleibt für diese nichts Eigenthümliches mehr übrig als die Schlussworte Matth. 12, 36. 37. (S. 187.), die doch für sich gar nichts auf jene specielle Beschuldigung Hinweisendes haben. Die Sache liegt also so, daß Lukas in Cap. 11. nicht nur plötzlich zu seiner zweiten Quelle zurückgegriffen, sondern gerade das, was die vorher und nachher benutzte Quelle (der apostolische Matthäus) hier wirklich bot, weggelassen hat. Die augenfällige Unnatürlichkeit dieser Annahme wird nur schwach durch die Bemerkung verdeckt, die Berücksichtigung der apostolischen Quelle möge auf die abweichende Textgestalt des Lukas einen Einfluß geübt haben (S. 227.), da dieser nach seinem eigenen Zugeständniß nicht mehr nachweisbar ist.

---

<sup>1)</sup> Holzmann hat sich nämlich ebenso wie Lukas dadurch, daß in dieser parabolischen Rede die Farben von den Zuständen Besessener entlehnt sind, dazu verleiten lassen, anzunehmen, dieselbe müsse zu dem Abschnitte gehören, in dem von den Dämonenheilungen die Rede ist, obwohl ja dann die Umstellung bei Matthäus sich gar nicht erklären ließe und hier die kritische Regel gilt, daß Abweichungen, deren Motive leicht durchschaulich sind, für Aenderungen gehalten werden müssen. Der Ausdruck *τὸ ἀνάδαπτον πνεῦμα* kann nichts beweisen, da er zu dem malerischen Charakter der Rede gehört und Marcus stets *τὸ πνεῦμα τὸ ἀνάδαπτον* schreibt. Demnach muß ich meine von Holzmann S. 350. bestrittene Beobachtung (a. a. O. S. 58.) aufrecht erhalten, zumal dort ausdrücklich nur vom Gebrauch dieses Ausdrucks in der Erzählung die Rede ist.



Wie natürlich gestaltet sich dagegen Alles von unserer Voraussetzung aus, daß wir Matth. 12, 25—37. die im Wesentlichen treu wiedergegebene Vertheidigungsrede Christi aus dem apostolischen Matthäus haben, der gegenüber, wie schon a. a. O. S. 64. gezeigt, sich noch der secundäre Charakter des Marcustextes deutlich genug nachweisen läßt! Matth. 12, 27. 28. mußte nach dem ganzen Pragmatismus des zweiten Evangeliums als ein für diesen Zeitpunkt zu offenes Bekenntniß der Messianität Christi fortfallen, und V. 30. schien dem Evangelisten vielleicht mit Marc. 9, 40. in Widerspruch zu stehen. Im Uebrigen verfolgt Marcus die Rede so weit, wie ihre Beziehung auf die Beschuldigung V. 22., an die er V. 30. noch einmal erinnert, ganz durchsichtig ist. Das Folgende ließ er fort, weil es ihm von zu allgemeiner Natur schien, obwohl es einen treffenden Schluß der Vertheidigungsrede bildet, indem dieselbe, schon seit Matth. 12, 30. aus der Defensive zur Offensive übergehend, zeigt, wie die Lasterrede der Gegner aus einem bösen Herzen komme und daher dem Gerichte verfallen müsse. Dagegen ist Luk. 11. der ganze Schluß dieser Rede von Matth. 12, 31. ab verloren gegangen, weil der Bearbeiter, durch das bereits oben berührte Motiv veranlaßt, nach V. 23. den Spruch von der Rückkehr der bösen Geister einschob (V. 24—26.), wodurch freilich die Anknüpfung des Folgenden zur Unmöglichkeit wurde <sup>1)</sup>.

Ungleich einfacher gestaltet sich die Frage bei der mit dieser Ver-

<sup>1)</sup> Im Einzelnen sei noch bemerkt, wie sich trotz der im Ganzen treuen Wiedergabe seiner Quelle bei Lukas doch auch hier die Hand des Bearbeiters in V. 17b., V. 18b., und in der Umgestaltung des Spruchs vom Starren (Holzmann S. 227.) zeigt. Nach Holzmann freilich wäre der Spruch von der Lästerung des Geistes Luk. 12, 10. nicht nur in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern auch in seinem ursprünglichen Zusammenhange aus dem apostolischen Matthäus erhalten und Marc. 3, 28. 29. eine selbstständige Parallele dazu, welche diese Lästerung nicht der des Menschensohnes, sondern allen anderen Verjüdigungen gegenüberstellte (S. 79.). Allein daß jenes nicht der Fall ist, haben wir oben bereits nachgewiesen, und daß dieses nicht der Fall ist, zeigt evident der sonderbare Ausdruck *τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων*, der sich nur aus einer Reminiscenz an Matth. 12, 32. erklären läßt. Wie nun der erste Evangelist nach Holzmann in V. 32. plötzlich in den Context der Marcusquelle ein Fragment aus der apostolischen Hauptquelle einmischt, so soll er nach ihm im Folgenden mit dem Hauptbestandtheil der Vertheidigungsrede aus der letzteren (V. 36. 37.) eine Reminiscenz aus der Bergrede des Marcus (V. 33—35.; vgl. Luk. 6, 44. 45.) verbunden haben (S. 187.). Unsere bei der Bergrede entwickelte Ansicht über das Textverhältniß dieser Sprüche überhebt uns der Annahme dieses wunderlichen Mesajfs, was ihr, wie ich glaube, nicht wenig zur Empfehlung gereicht.

theidigungsrede im apostolischen Matthäus verknüpften Rede wider die wunderstüchtige Menge (Matth. 12, 39 ff.; Luf. 11, 29 ff.), da Holzmann S. 187. den Bestand derselben bis Matth. 12, 42. anerkennt. Dadurch, daß wir auch B. 43—45. hier für ursprünglich halten, ersparen wir es dem Evangelisten, hier wieder einmal erst zu dem vermeintlichen Urmarcus zurückzukehren. Daß Lukas in der Parallele die Deutung des Jonaszeichens weggelassen und die Sprüche B. 31. 32. aus chronologischen Gründen umgestellt hat, bemerkt auch Holzmann S. 228. Nach Luf. 11, 33—36. schloß die Rede Christi mit der Hinweisung darauf, daß er sein Licht hell genug leuchten lasse, um der Zeichen nicht zu bedürfen, wenn sie nur gesunde Augen des Geistes hätten, es zu sehen. Die Ursprünglichkeit dieses Schlusses, der natürlich bei Matthäus fortbleiben mußte, weil diese Sprüche schon in der Bergpredigt benutzt waren, ist schon oben gegen Holzmann S. 228. erhärtet. Auch an diese Rede haben wir eine Reminiscenz in Marc. 8, 12. Natürlich könnten diese Worte, mit welchen Christus einfach das geforderte Zeichen verweigert, auch nach selbstständiger Ueberlieferung concipirt sein; aber vergleicht man sie mit Luf. 11, 29. (Matth. 12, 39.), so ist die Art, wie bei beiden von der *γενεὰ αὐτῶν* die Rede ist und bei beiden der Verweigerung des Zeichens die einleitende Bemerkung vorhergeht, daß dieß Geschlecht ein Zeichen fordert, doch so übereinstimmend, daß man sich dieß Verhältniß ohne schriftstellerische Abhängigkeit kaum denken kann, noch abgesehen davon, daß jene sonst völlig überflüssige Einleitung zu der Verweigerung doch wohl nur in der Quelle zuerst concipirt sein kann, wo nicht wie Marc. 8, 11. die Notiz vorherging, daß man ein Zeichen von ihm forderte (vgl. Luf. 11, 29.). Darum hat auch Marcus aus der ursprünglichen Fassung dieser Worte („Dieß bössartige Geschlecht verlangt ein Zeichen“) die Frage gebildet: Warum verlangt dieß Geschlecht ein Zeichen? <sup>1)</sup>

Es giebt aber noch einen eigenthümlichen Beweis für unsere Auffassung. In Luf. 11. folgen diese beiden Reden nicht ganz unmittelbar auf einander, sondern es steht dazwischen die Seligpreisung derer, die Gottes Wort hören und bewahren (11, 27. 28.). Daß

<sup>1)</sup> Durch Benutzung von Marc. 8, 11. 12. ist die höchst auffallende Doublette Matth. 16, 1—4. mit Matth. 12, 38. 39. entstanden (vgl. Holzmann S. 229.) Um aber die bloße Wiederholung zu vermeiden, schiebt der erste Evangelist in B. 2. 3. den Spruch von den Zeichen der Zeit dazwischen, den Lukas in dem Zusammenhange der Stelle Luf. 12, 54—56. im apostolischen Matthäus las.

diese Geschichte von Lukas eingeschaltet sei, können wir nicht annehmen; denn er, der, wie wir sahen, 11, 16. hinzugefügt hat, um die beiden größeren Reden in engeren Zusammenhang zu bringen, wird nicht etwas zwischen sie eingeschaltet haben, was dazu beiträgt, sie von einander zu trennen. Unstreitig hat also diese Seligpreisung oder etwas Aehnliches in der Luk. 11. benutzten Quelle, d. h. im apostolischen Matthäus, gestanden. Nun ist es höchst auffallend, daß bei Marcus auf die Vertheidigungsrede Christi die Perikope von den Verwandten Jesu folgt, die in 3, 34. 35. auf eine ganz ähnliche Pointe hinauskommt. Ein solches Zusammentreffen zwischen zwei unabhängigen Schriftstellern wäre doch in der That ein wunderliches Spiel des Zufalls. Auch der erste Evangelist, obwohl er seinem Pragmatismus gemäß die beiden Reden wider die Pharisäer zusammenstellen mußte und obwohl diese Perikope eigentlich gar nicht in den Gesichtspunkt jenes Abschnittes paßte (vgl. a. a. O. S. 39.), hat sie 12, 46—50. aufgenommen, was wir am leichtesten begreifen, wenn er in seinen beiden Quellen diese Geschichte auf die Vertheidigungsrede Christi folgend fand. Und in der That, nehmen wir an, daß — natürlich in kürzerer Motivirung als jetzt bei Marcus — der Ausspruch Christi über seine wahren Verwandten im apostolischen Matthäus zwischen diesen beiden Reden stand, so begreift sich's leicht, wie Lukas, der diesen Ausspruch wirklich in einer mit Matthäus und Marcus analogen, aber kürzeren Gestalt schon Luk. 8, 19—21. gebracht hatte, hier, wo er in der apostolischen Quelle noch einmal darauf stieß, ein analoges Wort an seine Stelle setzte <sup>1)</sup>. Aber sollte dieß auch nicht der Fall sein, so kann die Erscheinung, daß Marcus die Vertheidigungsrede mit der Perikope von den Verwandten Jesu verbindet, welche ganz auf die Pointe hinausläuft, die im apostolischen Matthäus nach Luk. 11, 27. 28. darauf folgte, nur dadurch erklärt werden, daß er jene Rede aus dem apostolischen Matthäus entlehnte und ihr eine analoge Erzählung anfügte, wie sie dort folgte. Holzmann hat diese Eigenthümlichkeit zwar auch bemerkt, aber sie S. 453. gemäß seiner Voraussetzung, daß Marc. 3. und Luk. 11. im Wesentlichen zwei von

<sup>1)</sup> In diesem Falle wird es erst recht klar, wie Marcus dazu kam, durch die eigenthümliche Einleitung 3, 20—22. die beiden Stücke, die er in seiner Quelle verbunden vorfand, sachlich enger zu verknüpfen. Doch hängt die letzte Entscheidung dieser Frage davon ab, wie weit wir im apostolischen Matthäus geschichtliche Elemente voraussetzen dürfen, welche wir einer späteren Erörterung vorbehalten müssen.

einander unabhängige Quellen repräsentiren, in einer Weise erklärt, welche doch gar zu sehr an die Weise der alten Harmonistik erinnert, als daß sie nicht als ein Product kritischer Verlegenheit erscheinen müßte <sup>1)</sup>).

#### 4. Die Parabelrede (Matth. 13.).

Versteht man unter der Parabelrede die Rede, welche in der Matth. 13, 1. 2. so lebendig gezeichneten Situation gehalten worden, so ist keine Frage, daß wir von dieser im Marcusevangelium die ursprünglichste Darstellung haben. Es ist schon in unseren früheren Untersuchungen zur Genüge dargethan, wie durch die Darstellung in Matth. 13. die Grundlage der durch Marc. 4, 1. 33. 34. begrenzten Rede noch deutlich hindurchscheint, wie sich in der Aufnahme dieses geschichtlichen Rahmens, sowie in Matth. 13, 10—17. die Darstellung unseres ersten Evangeliums deutlich als eine secundäre verräth, und ich muß hinzufügen, daß ich jetzt auch die Erklärung des Gleichnisses von vielerlei Acker (Matth. 13, 18—23.) für aus Marcus entlehnt und darum vom Letzteren zuerst concipirt halte. So weit stimme ich im Wesentlichen auch mit Holzmann überein, nur daß der Letztere auch hier an einigen Punkten bemerkt zu haben glaubt, daß unser heutiger Marcus nicht mehr den Text des ursprünglichen Marcus zeigt.

Zuerst nämlich soll nach S. 188. im Urmarcus B. 10. *οἱ μαθηταὶ* gestanden haben, wie die Parallelen lesen, weil sonst der erste Evangelist, der Jesum gar nicht vom Volke sich zurückziehen läßt, den Ausdruck unseres jetzigen Marcus (*οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα*) für seine Situation viel besser hätte gebrauchen können. Allein gerade weil sich Jesus noch nicht zurückgezogen hat (vgl. Matth. 13, 36.), konnte der erste Evangelist jenen Ausdruck gar nicht brauchen, da dann *οἱ περὶ*

<sup>1)</sup> Die Scene mit dem Weibe (Luk. 11, 27. 28.) soll nämlich wirklich in die Geschichte Marc. 3, 31—35. eingeschaltet werden, so daß die beiden Quellen sich in die beiden Theile des Vorfalles getheilt hätten, jeder den einen Theil erzählt ohne irgend eine Beziehung auf den anderen. Diese gewagte Harmonistik bietet hier Holzmann, der auf der folgenden Seite (S. 454.) Luk. 9, 61. 62. und die Geschichte vom reichen Jüngling Marc. 10. für Variationen desselben Thema's in den beiden selbstständigen Quellen erklärt (!). Hätte es wirklich irgend eine Wahrscheinlichkeit, daß das Ereigniß Luk. 11, 27. 28. geschichtlich in den Vorgang Marc. 3, 31—35. fiel, so würde daraus kritisch nur dieß folgen, daß in der Quelle, die Lukas Cap. 11. benutzt, wirklich die Geschichte von den Verwandten Jesu mit diesem Zuge stand und daß er das Uebrige nur aussieß, weil er es Cap. 8. aus Marcus bereits gebracht hatte.

αὐτόν nur die ὄχλοι πολλοί (B. 2.) sein konnten, die weder alle zusammen eine solche Frage thun, noch alle zusammen die Antwort Christi (B. 11. und B. 18.) erhalten konnten, da ja auch nach ihm Jesus den Volkshaufen bloß die Parabeln ohne Erklärung erzählte (B. 34.). Dagegen habe ich a. a. O. S. 668. gezeigt, wie gerade die Unterscheidung der οἱ περὶ αὐτόν, d. i. des weiteren Jüngerkreises (vgl. Marc. 4, 10. mit 4, 34.), von den Volksmassen das Motiv bildet, welchem im Pragmatismus des Marcus die Anreihung der Parabelrede an den Ausspruch Christi über die οἱ περὶ αὐτόν (3, 32—34.) ihren Ursprung verdankt. Dieser Ausdruck ist daher bei Marcus nothwendig ursprünglich und ebenso im dritten wie im ersten Evangelium, wo dieses Motiv fortfiel, dem üblichen Ausdruck gewichen. Ebenso wenig ist es aber wahrscheinlich, daß im ursprünglichen Marcus das ausführliche Citat Matth. 13, 14. 15. stand, wie Holzmann S. 80. behauptet. Schon die bekannte Vorliebe des ersten Evangelisten für solche alttestamentliche Nachweisungen macht es ja überwiegend wahrscheinlich, daß er die Anspielung an Jes. 6, 9. 10., die er in seiner Quelle fand, durch ausdrückliche Anführung der Stelle erläuterte; und nur daraus erklärt es sich ja, weshalb derselbe in B. 13. den Schluß von Marc. 4, 12., den er im Citat ausführlicher brachte, fortließ <sup>1)</sup>).

In Betreff der Ermahnungen an die Jünger, Marc. 4, 21—25., trifft mich die Polemik Holzmann's S. 81. nicht ganz. Ich zweifle ja durchaus nicht daran, daß diese Spruchreihe in dieser Zusammenstellung von Marcus ursprünglich concipirt, von Luk. 8, 16—18. benutzt und von dem ersten Evangelisten nur darum größtentheils weggelassen ist, weil er die einzelnen Sprüche, aus denen sie zusammengesetzt ist, bereits früher gebracht, B. 25. aber erst 13, 12. anticipirt hatte und weil die ganze Ermahnung nicht recht paßte, nachdem er durch die Einschaltung B. 16. 17. die Jünger wegen ihres Verständnisses hatte selig preisen lassen, wie ja aus dem letzteren Grunde auch Marc. 4, 13. weggeblieben ist. Die Differenz zwischen uns besteht nur darin, daß nach Holzmann Marcus. diese Sprüche aus selbstständiger Ueberlieferung mittheilt, während ich annehmen

<sup>1)</sup> Daß der erste Evangelist in den ihm eigenen Citaten sonst dem Grundtext folgt, ist kein Gegenbeweis, theils weil jenes nicht ausschließlich der Fall ist, theils weil hier die Benutzung der Stelle in der Form der LXX durch Marc. 4, 12. an die Hand gegeben und allein dem Zweck der Anführung entsprechend war.



muß, daß er dieselben im apostolischen Matthäus gelesen hatte und nur die hier gegebene Zusammenstellung ihm angehört. Daß dieß in Betreff von 4, 21. wahrscheinlicher sei, ist schon oben gezeigt worden; von B. 22. gestehe ich gern, daß der Ausdruck zu verschieden von Matth. 10, 26. ist, um nicht die Erklärung von Holzmann so gut wie die meinige zuzulassen. Dagegen ist schon B. 24. der Ausdruck zu wörtlich übereinstimmend mit Matth. 7, 2., um ohne schriftstellerische Abhängigkeit erklärt werden zu können, zumal Luk. 6, 38. zeigt, wie leicht selbst bei so schlagenden Pointen eine Abweichung des Ausdrucks möglich war. Ganz entscheidend ist aber B. 25. Dieser Spruch stand nämlich, sammt der Parabel von den anvertrauten Centnern, deren Sinn er in einen allgemeinen Denkspruch zusammenfaßt, im apostolischen Matthäus, wie auch Holzmann S. 157. zugiebt, und eben weil ihn Matth. 25, 29., Luk. 19, 26. dort noch einmal in seinem genuinen Zusammenhange aufgenommen, sind die auffallenden Doubletten zu Matth. 13, 12., Luk. 8, 18. entstanden (S. 257.). Hier schwindet nun aber jede Möglichkeit, die so wörtlich übereinstimmende Fassung von Marc. 4, 25. mit Matth. 25, 29. (Luk. 19, 26.) anders als durch schriftstellerische Abhängigkeit zu erklären. Daß aber diese wie ähnliche Spruchreihen bei Marcus sich als Aggregate darstellen, giebt ja Holzmann selbst S. 445. zu, und was liegt dann näher, als nach der Quelle zu fragen, aus der Marcus die Materialien zu solchen schriftstellerischen Compositionen entlehnt hat?

Dieß führt uns nun auf die Hauptfrage, ob die Parabeln, welche Marc. 4. zusammenstellt, von ihm selbstständig concipirt oder aus dem apostolischen Matthäus entnommen sind, womit die zweite Frage zusammenhängt, ob ähnlich wie Marc. 4. im apostolischen Matthäus bereits einige Parabeln zu einer besonderen Rede an das Volk zusammengestellt waren. Analysiren wir den Zusammenhang bei Marcus, so hat Letzteres von vorn herein einige Wahrscheinlichkeit. Wir haben nämlich bereits bemerkt, daß es nicht sowohl die Parabeln selbst sind, um derentwillen der Evangelist den Abschnitt 4, 1—34. an das Vorhergehende anreicht, daß es vielmehr die in der parabolischen Lehrweise Christi zur Erscheinung kommende Unterscheidung eines weiteren Jüngerkreises von den Volkshaufen ist, auf welche es ihm hier vor Allem ankommt. Dann erscheint aber das Gespräch mit den Jüngern 4, 10—25., sowie der reflectirende Abschluß B. 33. 34. als ein Zusatz des Evangelisten, durch welchen er einen ihm vorliegenden Stoff seinem Geschichtszusammenhange mit dem demselben eigenen

Pragmatismus accommodirt hat. Dafür spricht aber ferner die immer etwas unklare Art, wie B. 26. nach dem aus pragmatischen Gründen eingeschalteten Gespräche, das erst nach Beendigung der Rede an das Volk vorgefallen sein kann (vgl. 4, 10.), die folgenden vor dem Volke gesprochenen Parabeln angeknüpft werden, da man nach dem Context des Marcus eigentlich die Jünger als Auditorium voraussetzen muß und diese Auffassung doch durch 4, 33. 34. entschieden unmöglich gemacht wird. Dagegen erinnert die Art, wie durch das bloße καὶ λέγειν die zweite Parabel an die erste angereiht wird, ganz an die Art, wie im apostolischen Matthäus einzelne Redestücke mit einander verknüpft waren (Luk. 12, 54. 13, 6. 18.), oder auch an die Art, in der wir den zweiten Evangelisten in der Stelle 6, 10. zu einer Entlehnung aus dem apostolischen Matthäus übergehen sahen.

Nach Holzmann hat nun aber das Gleichniß von vielerlei Acker nicht im apostolischen Matthäus gestanden, sondern es ist ursprünglich von Marcus concipirt (S. 79.). Unserem Gegenbeweis, den wir a. a. O. S. 63. daraus geführt haben, daß sich bei Marcus in der Darstellung dieses Gleichnisses secundäre Züge finden, und den ich jetzt selbst im Einzelnen nicht mehr ganz stichhaltig finde, hat Holzmann die Spitze abgebrochen dadurch, daß er S. 79. 81. zugeibt, es sei in unserem heutigen Marcus der Text des ursprünglichen Marcus nicht mehr ganz treu erhalten, sondern mit einigen leichten Modificationen. Wir müssen daher auf eine andere Instanz recurriren, und das ist der Lufastext. Auffallenderweise hat dieser in 8, 4. eine ganz von Marc. 4, 1. abweichende geschichtliche Einleitung. Man mag immerhin annehmen, daß Lukas die bei Marcus hier gezeichnete Situation schon 5, 3. angebracht hat (vgl. Holzmann S. 221.); aber deswegen hätte er nur um so eher hier auf diese Situation als eine bekannte hinweisen können. Statt dessen bietet er uns eine Einleitung von einer Simplicität, wie wir dergleichen nur in jener ältesten, noch ganz auf das Substantielle der Reden allein gerichteten Quelle erwarten können, nur daß er in dem τῶν κατὰ πόλιν eine Anknüpfung an 8, 1. eingeschaltet hat. Allein dieser Beobachtung entsprechen ganz einige auffallende Kürzungen in der Gestalt des Gleichnisses selbst, für die sich kein Grund absehen läßt. Es fehlt in B. 6. die Angabe, daß das aus der dünnen Erdschicht über dem Fels rasch aufgeschossene Getreide in der Sonnenhitze verdorrte, und B. 8. die Angabe der verschiedenen Grade der Fruchtharkeit. Nun ist aber in der That nichts wahrscheinlicher, als daß diese beiden Züge dem

Gleichniß ursprünglich nicht angehört. Beide entsprechen sichtlich dem ausmalenden Charakter der Darstellungsweise im zweiten Evangelium und sind für den eigentlichen Zweck des Gleichnisses fremdartig. Von dem zweiten ist dieß an sich klar, der erste entspricht zwar der Marc. 4, 17. gegebenen Deutung, aber diese von der bekannten symbolischen Darstellung der Trübsal und Verfolgung unter dem Bilde der Hitze ausgehende Deutung verengt selbst offenbar den ursprünglichen Sinn des Gleichnisses, in welchem der wurzellose Samen <sup>1)</sup> den oberflächlichen Eindruck des Wortes überhaupt darstellt, der auch durch vieles Andere als durch Trübsal verlöscht werden kann. Es ist darum sehr wahrscheinlich, daß jener allegorisirende Zug erst um dieser Deutung willen von Marcus eingeflochten ist und dann Matth. 13, 5. aufgenommen. So erklärt sich nun auch, woher Matth. 13, 8., an das ursprüngliche *ἐκατονταπλασίονα* (Luk. 8, 8.) anknüpfend, die Klimax bei Marc. 4, 8. in eine Antiklimax umgewandelt hat. Liegt also unserem heutigen Marcustext eine kürzere Darstellung der Parabel zu Grunde, so kann diese nur im apostolischen Matthäus gesucht werden, und nicht in dem vermeintlichen Urmarcus, da nach Holzmann der schildernde, ausmalende Charakter, den unser zweites Evangelium an sich hat und dem jene Zusätze ihren Ursprung verdanken, nicht von dem Bearbeiter desselben ihm aufgeprägt, sondern ihm ursprünglich eigen gewesen sein soll.

Hat also Christus schon im apostolischen Matthäus diese erste Parabel dem Volke vorgetragen, so schloß sich daran unmittelbar, wie schon die Anknüpfung Marc. 4, 26. uns vermuthen ließ, noch eine zweite, welche ihren Stoff demselben Naturgebiet entnahm, die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 24—30.), wobei allerdings die Einleitung B. 24., und zwar nicht nur das *ἁλλήν παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς* (B. 31. 33. 21, 33.; vgl. Holzmann S. 189.), sondern auch das *ὡμοιωθή η βασιλεία τοῦ οὐρανοῦ* (18, 23. 22, 2. 25, 1.) auf Rechnung des ersten Evangelisten kommt. Bei der Frage nach der Ursprünglichkeit dieser Parabel kommt vor Allem die Matth. 13, 36—43. gegebene Auslegung derselben in Betracht. Da B. 36. offenbar ein Beispiel für die Marc. 4, 34. berichtete Thatsache geben soll, so ist von vorn herein wahrscheinlich,

<sup>1)</sup> Das *διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν* halte ich für ursprünglich und das *ἐκμάδα* Luk. 8, 6. für einen der diesem Evangelisten so geläufigen Besserungsversuche, den er bereits 8, 13. wieder aufgegeben hat.

daß dieselbe ein Werk des ersten Evangelisten ist, und das hat auch Holzmann S. 189. anerkannt. Dafür spricht außer manchen Indicien im Ausdruck <sup>1)</sup> vor Allem dieß, daß die allegorisirende Auslegung der Parabel, die ohnehin dem Wesen des Gleichnisses nicht entspricht, einseitig die positive Seite des darin dargestellten Gedankens zur Geltung bringt, wonach die Scheidung zwischen den Guten und Bösen, die in der irdischen Erscheinung des Gottesreiches vereinigt sind, erst beim Gericht erfolgt, während im Gleichniß selbst der Hauptnachdruck vielmehr auf die negative Seite fällt, wonach diese Scheidung während der irdischen Entwicklungszeit des Gottesreiches nicht vorgenommen werden soll <sup>2)</sup> (V. 28—30.). Waltet aber zwischen dem Gleichniß und seiner Deutung eine solche Dissonanz, dann muß letztere ein Werk des Evangelisten und ersteres im Wesentlichen treu aus einer anderen Quelle aufgenommen sein und diese kann, da bei Marcus kein Gleichniß mit dieser Pointe sich findet, nur der apostolische Matthäus sein.

Stand demnach auch dieses zweite Gleichniß im apostolischen Matthäus, so wird sich nun noch fragen, wie sich das Gleichniß Marc. 4, 26—29. zu demselben verhält. Es ist mir aber immer gewisser geworden, daß dieses Gleichniß nicht nur ein einfacheres, aus denselben Elementen gebildetes (Holzmann S. 189.), sondern

<sup>1)</sup> Der Ausdruck *oi vñoi tñs basileias* ist V. 38. in anderem Sinne gebraucht, wie im apostolischen Matthäus (8, 12.), *o pornevs* vom persönlichen Teufel (V. 38.) kommt nur noch 13, 19. in einer Stelle vor, wo es nur vom Bearbeiter des Marcus herrühren kann, *synvteleia tou alwvov* (V. 39.) ist ein dem ersten Evangelisten gehöriger Ausdruck (V. 40. 49. 24, 3. 28, 20.), wie die Bezeichnung der *basileia* als Reich des Messias (V. 41.; vgl. 16, 28. 20, 21.). Statt *poieiv tñn avomian* (V. 41.) heißt es im apostolischen Matthäus *evgaggeodai tñn avomian* (7, 23.), die *okardala* V. 41. weisen wohl auf spätere Verhältnisse hin, der Feuerofen ist ein sonst im Evangelium sich nicht findendes Bild, das mit dem aus 8, 12. entlehnten nicht recht zusammenpassen will, der Schlußvers (V. 42.) ist theils aus Dan. 12, 3., theils aus Matth. 13, 9. entlehnt.

<sup>2)</sup> Es will mir übrigens scheinen, als ob auch hier wie in das Gleichniß von vielerlei Acker im Interesse dieser Deutung ein fremdartiger Zug hineingetragen ist. Dem Gleichniß liegt nämlich nicht ein einzelner gedachter Fall, sondern das stehende Naturverhältniß zu Grunde, wonach unter dem Weizen Unkraut wächst, und nur der Zug, daß dieß Unkraut durch einen feindlichen Menschen hineingejät ist (V. 25. 27. 28.), mischt die Beziehung auf einen einzelnen concreten Fall ein. Gerade dieser Zug aber soll offenbar nur dazu dienen, die Deutung V. 39. vorzubereiten und die Mischung von Gut und Böse auf die Einwirkung des Teufels zurückzuführen.

eine eigenthümliche Umarbeitung von dem Gleichniß des apostolischen Matthäus ist. Beide beginnen damit, daß ein Mensch Samen auf den Acker streut (Matth. V. 24.; Marc. V. 26.), bei beiden schläft der Mensch (Matth. V. 25.; Marc. V. 27.) und der Same sproßt (Matth. V. 26: ἐβλάστησε, Marc. V. 27: βλαστῆ). Das ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός (Marc. V. 27.) erinnert ganz an die Frage Matth. V. 27.; zu dem καρποφορεῖ (Marc. V. 28.) vgl. καρπὸν ἐποίησε (Matth. V. 26.), und da unter letzterem zunächst nur das Ansehen der Aehre zu verstehen ist, so haben wir auch hier die drei Momente: λόγος — σῶτης — σῖτος, wie Marc. V. 29. Das Senden der Sichel, wenn die Ernte da ist (Marc. V. 29.), entspricht dem Senden der Schnitter zur Zeit der Ernte (Matth. V. 30.). Und nehmen wir vollends an, daß das Unkraut in der ursprünglichen Gestalt der Parabel nicht vom Feinde gesät, sondern von der Erde hervorgebracht war, so haben wir auch noch den Ursprung des αὐτομάτη bei Marc. V. 28. Hier hätten wir also wieder einen handgreiflichen Beweis, daß Marcus den apostolischen Matthäus gekannt und frei benutzt hat. Denn daß der Zug vom Unkraut unter dem Weizen nicht erst von dem ersten Evangelisten in die Parabel des Marcus hineingetragen ist, folgt ja schon daraus, daß eben an diesem Zuge die Dissonanz zwischen dem Gleichniß und seiner Auslegung uns erkennen ließ, daß der erste Evangelist eine Parabel mit dieser Pointe vorgefunden haben muß. Aber es liegt ja auch die Tendenz dieser Umbildung noch klar zu Tage. Marcus hat die zweite Parabel der ersten durch Weglassung des Unkrautes conformer machen wollen, damit, wie jene den Ursprung des Gottesreiches in den Menschenherzen, so diese die Allmählichkeit des Wachsthum darstelle, das man geduldig abwarten soll, bis der Erntetag es zur Reife bringt. Umgekehrt dagegen ließe sich nicht begreifen, wie der erste Evangelist durch die Einmischung des Zuges vom Unkraut diesen engen Zusammenhang der beiden Gleichnisse sollte gestört haben. Der secundäre Charakter der Parabel bei Marcus zeigt sich aber noch an einem Punkte sehr deutlich. Der Gedanke, daß der Same ohne Zuthun des Menschen wächst, während derselbe schläft, hat mit dem zu Tage liegenden Grundgedanken des Gleichnisses von der Allmählichkeit des Wachsthum nichts zu thun und verdunkelt nur die einheitliche Pointe desselben. Aber eben dieser Zug ist ja offenbar aus der Grundform des Gleichnisses Matth. 13, 25. eingemischt, wo er mit der Pointe desselben eng zusammenhängt. Ja, es liegt sogar ein gewisser Wider-



spruch darin, daß Marc. V. 27. es die immanente Triebkraft des Samens ist, welche die Aehre hervortreibt, während dieß V. 28. der productiven Thätigkeit der Erde zugeschrieben wird. Haben wir nun richtig gemuthmaßt, daß in dem Gleichniß Matth. 13. der Zug von dem Feinde, der das Unkraut sät, erst durch den ersten Evangelisten herzugebracht ist, so muß in der Urgestalt desselben die Erde von selbst das Unkraut hervorgebracht haben, und dann würde sich auch dieser innere Widerspruch durch die Abhängigkeit des Marcus von der Grundform des Gleichnisses im apostolischen Matthäus erklären. Leicht erklärlich ist, daß Lukas, dem es in seinem Zusammenhange gar nicht auf die parabolische Form der Lehrrede Christi, sondern lediglich auf den Inhalt der Parabel und ihre praktische Pointe (8, 15.) ankommt, wie die Anknüpfung der ähnlichen Pointe 8, 21. zeigt, die zweite Parabel, welche die Verbindung der beiden sachlich so eng zusammengehörigen Worte gestört haben würde, ausließ.

Es ist damit schon angedeutet, daß sich die Marc. 4. und Matth. 13. zu Grunde liegende Parabelrede des apostolischen Matthäus nicht weiter sicher verfolgen läßt. Die Parabel vom Senfkorn, die der zweite Evangelist 4, 30—32. anknüpft, um nun der allmählichen Entwicklung des Gottesreiches im Einzelnen gegenüber das überraschende Wachsthum desselben nach außen hin darzustellen, stand, wie aus Luk. 13, 18. 19. erhellt, im apostolischen Matthäus an einer anderen Stelle, verbunden mit der ähnlichen vom Sauerteig (Luk. 13, 20. 21.). Hierin stimme ich mit Holzmann S. 230. überein, aber auch hier entsteht nun die Differenz, daß er die Darstellung bei Marcus für unabhängig von der im apostolischen Matthäus hält, die Lukas gewiß im Wesentlichen treu Cap. 13. wiedergegeben, während ich annehme, daß Marcus auch diese Parabel aus dem apostolischen Matthäus hat. Allerdings sind die beiden Darstellungen sehr verschieden. Nicht nur ist die Parabel bei Lukas rein in der Form einer Erzählung gegeben, bei Marcus in der Form einer vergleichenden Schilderung, wie schon Holzmann richtig bemerkt hat, sondern bei Lukas liegt offenbar die Vorstellung des Senfbaumes zu Grunde, bei Marcus dagegen die der Senfstauden, da diese allein mit den Gartengewächsen in Vergleichung gestellt werden kann. Allein diese Abweichung erklärt sich hinlänglich aus der Vorliebe des Marcus für schildernde Darstellungen und die Hervorhebung der großen Zweige ist doch wohl nur der Erinnerung an die Darstellung im apostolischen Matthäus entlehnt. Höchst charakteristisch aber ist es, wie unser erstes

Evangelium (13, 31. 32.) beide Darstellungsformen vermischt, so daß das Gleichniß zwischen dem erzählenden und beschreibenden Charakter, zwischen der Vorstellung der Senfstaude und des Senfbaumes hin und her schwankt. Diese combinirende Darstellung entspricht aber ganz der Art, wie dasselbe durch Marcus sich bewegen läßt, dieses Gleichniß als drittes hier anzuschließen, und durch den apostolischen Matthäus (vgl. Luk. 13.), das vom Senforn damit zu verbinden.

Auch die Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der Perle (Matth. 13, 44—46.) stammen wohl aus dem apostolischen Matthäus (vgl. Holzmann S. 189.), und die große Ähnlichkeit ihrer Anlage mit den beiden vorigen legt die Vermuthung nahe, daß sie in der apostolischen Quelle mit denselben verbunden waren, zumal der im Wehl verborgene Sauerteig (Luk. 13, 21.) wohl auf den im Acker verborgenen Schatz (Matth. 13, 44.) führen konnte und die beiden kleinen Gleichnisse Luk. 13. doch gar zu abgerissen stehen. Doch läßt sich dieß eben nicht mehr nachweisen. Da wir aber jedenfalls zwei Beispiele eng verbundener Gleichnißpaare im apostolischen Matthäus gefunden haben, so liegt der Gedanke nahe, daß, wie auch Holzmann S. 157. annimmt, an das Gleichniß vom Unkraut im apostolischen Matthäus sich das von den Fischen im Netz angeschlossen (Matth. 13, 47. 48.), das einen ganz ähnlichen Gedanken durchführt. Namentlich wenn wir annehmen, daß im apostolischen Matthäus jene beiden Gleichnißpaare (Matth. 13, 31—33. 44—46.) verbunden standen, erklärt sich's leicht, wie der erste Evangelist, nachdem er durch Marcus zur Einschaltung derselben bewogen war, nun zu dem dritten Stück der Gleichnißrede im apostolischen Matthäus übergeht. Nur ist der erklärende Zusatz Matth. 13, 49. 50., dessen Verwandtschaft mit der Parabelauslegung B. 37—43. in die Augen springt, ein Werk des ersten Evangelisten. Daß der Ausspruch von dem Schriftgelehrten des Himmelreichs (B. 52.) auf echter Ueberslieferung beruht, kann wohl keinem Zweifel unterliegen, aber daß er aus dem apostolischen Matthäus stammt (Holzmann S. 190.), können wir nicht sicher nachweisen. Die eigenthümliche Frage Christi, mit der Matth. 13, 51. der Uebergang dazu gebildet wird, ist wohl aus einer Reminiscenz an den an seinem Orte übergangenen Vers Marc. 4, 13. gebildet.

##### 5. Ermahnungsreden (Matth. 18—20.).

Die auf den ersten Blick so unentwirrbaren Divergenzen der parallelen Texte in dem Abschnitte Matth. 18, 1—5. lösen sich, wie

im Wesentlichen schon Holtzmann richtig gezeigt hat, sobald man nur erkennt, daß hier Marc. 9, 33—41. die Grundlage bildet. Marcus hat hier in einem Abschnitte, in welchem sich Christus mit der Ausbildung der Jünger beschäftigt, drei Scenen zusammengereiht, die, obwohl ohne näheren geschichtlichen Zusammenhang, doch einen gewissen sachlichen Einheitspunkt darin haben, daß sie alle drei dazu dienen, vor Selbstüberhebung zu warnen. Bei Gelegenheit eines Rangstreites weist sie Christus darauf hin, daß sie die wahre Größe im Dienen suchen sollen, was ohne Selbsterniedrigung nicht möglich ist (B. 33—35.). Im Folgenden empfiehlt ihnen Christus die liebevolle Aufnahme der Kinder, welche wiederum nicht möglich ist, wenn man nicht, den natürlichen Hochmuth bekämpfend, zu den Geringen sich herabläßt (B. 36. 37.). Endlich weist sie Christus darüber zurecht, daß sie Einen, der in seinem Namen Wunder that, daran gehindert haben, weil er sich ihnen nicht anschloß, worin doch auch eine Selbstüberhebung über Andere lag, die wenigstens auf dem Wege waren, seine Jünger zu werden (B. 38—41.). Die beiden parallelen Texte, deren Unabhängigkeit von einander hier klar vor Augen liegt, bemühen sich, jeder auf einem anderen Wege, in diesen Abschnitt einen einheitlicheren Zusammenhang zu bringen.

Der erste Evangelist, dessen Abhängigkeit schon durch die Art, wie er Matth. 17, 24—27. in Marc. 9, 33. einschaltet, klar vor Augen liegt, läßt die Jünger mit der ausdrücklichen Frage, wer größer sei im Himmelreich, an Jesum herantreten (18, 1.)<sup>1)</sup>; dann läßt er als Antwort Jesum das Kind herbeirufen und dieß den Jüngern als Muster der Demuth vor Augen stellen (B. 2. 4.). Es liegt auf der Hand, wie B. 4. entstand, wenn die Marc. B. 35. ausgesprochene Wahrheit an dem Kinde veranschaulicht und speciell als Antwort auf B. 1. ausgeprägt werden sollte. In Matth. 18, 3. sieht Holtzmann S. 195. mit Recht eine Anticipation von Marc. 10, 15., das der erste Evangelist an jener Stelle ausgelassen hat, in B. 5. aber lenkt der Evangelist zu Marc. 9, 37. zurück. Das dritte Stück hat der erste Evangelist ganz weggelassen, theils weil er es mit der Darstellung des Kindes in keinen Zusammenhang zu bringen wußte, theils

<sup>1)</sup> Es liegt auf der Hand, wie unnatürlich diese Wendung der Sache ist. Uebrigens weist schon das *ἐν ἐκείνῃ τῇ ᾧρα* (vgl. a. a. O. S. 49.), das nur aus einer Reflexion auf Marc. 9, 34. verständliche *ᾧρα* und der dem ersten Evangelisten so eigenthümliche Zusatz *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ οὐρανοῦ* (vgl. a. a. O. S. 51.) auf seine Abhängigkeit hin.

weil er den Schluß des vorigen (Marc. 9, 37 b.) wie den Schluß dieses Stückes (Marc. 9, 41.) bereits in Cap. 10. gebracht hatte.

Umgekehrt faßt Lukas von vorn herein dieses dritte Stück in den Blick, das sich mit dem von dem Kinde unter den Gesichtspunkt der Ueberhebung über Andere unterordnen ließ, und läßt daher 9, 46. die ganze Scene damit beginnen, daß den Jüngern der Gedanke kam, wer wohl größer als sie sei. Damit ist nun, was Holzmann S. 225. nicht genügend erkannt hat, der Rangstreit ganz aufgegeben und Christus beginnt damit, die Jünger zur liebevollen Aufnahme des Kindes zu ermahnen (B. 47. 48.), das er neben sich und damit an Würde sich gleichstellt, so daß sie nun sehen, wer größer als sie ist. Dem entsprechend hat Lukas nun den Spruch Marc. 10, 35. dahin abgeändert, daß nicht im demüthigen Dienen, sondern in der Niedrigkeit an sich die wahre Größe liegt (Luk. 9, 48 c.). Dann folgt B. 49—51. die Scene, worin Christus die Ueberhebung über die Anfänger im Glauben zurückweist, mit Auslassung von Marc. B. 39 b., das, so sehr es zur Sache gehört, für den Hauptgesichtspunkt, unter den Lukas das Ganze stellt, unwesentlich ist, und von Marc. B. 41., der als ein die hohe Würde der Jünger anerkennender Spruch — den übrigens Lukas auch 10, 16. vermieden hat — in diesem Zusammenhange unpassend schien. Selbst durch die Einschließung des ἐπὶ vor τῷ ὀνόματι σου (B. 49.) hat Lukas diesen Spruch näher mit dem vom δέχεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι (B. 48.) verbunden, weshalb ja die Ausleger zuweilen in diesem zwiefachen ἐπὶ τῷ ὀνόματι das Motiv der Zusammenstellung gesucht haben.

Für uns bleibt aber die wichtigste Frage, ob sich in der bei Marcus vorliegenden Darstellung Reminiscenzen an den apostolischen Matthäus entdecken lassen. Dieß ist in der That von vorn herein sehr wahrscheinlich. Der Grund nämlich, weshalb Lukas hier den Rangstreit entfernt und in den Gedanken hoffärtiger Ueberhebung über alle Anderen verwandelt hat, liegt nicht blos darin, daß er jenen nicht mit dem Folgenden unter einen Gesichtspunkt zu stellen gewußt hat, sondern auch darin, daß er die Erzählung von einem Rangstreit unter den Jüngern auch in seiner apostolischen Quelle fand und nebst den sich daran knüpfenden Reden Christi 22, 24—30. verwenden wollte. Daß dieser Abschnitt aus dem apostolischen Matthäus stammt, hat, wie wir schon früher sahen, auch Holzmann S. 147. zugegeben. Dann aber ist es doch kaum bestreitbar, daß Marc. 9, 34. 35. eine Reminiscenz an diese Scene enthält, vielleicht in B. 35.,

vermischt mit einer Reminiscenz an den Spruch vom *πρῶτος* und *ἔσχατος* (Matth. 20, 16.). Dazu kommt nun, daß wir jener Stelle noch einmal bei Marcus begegnen in dem Gespräche Marc. 10, 42—45. Freilich findet hier Holzmann S. 147. eine selbstständige Parallele jener Stelle im apostolischen Matthäus, allein die Uebereinstimmung im Ausdruck tritt wenigstens Marc. B. 42. 43<sup>a</sup>. vgl. mit Luk. 22, 25. 26<sup>a</sup>. so grell hervor, daß hier an schriftstellerische Abhängigkeit gedacht werden muß. Dieß erkennt auch Holzmann und weiß sich daher nur so zu helfen, daß er annimmt, Lukas halte sich B. 25. 26. zum Theil an die Form der Parallele bei Marcus. Allein wie sollte wohl Lukas in Cap. 22., wo er den apostolischen Matthäus benutzt, auf einmal auf Marc. 10. gefallen sein, wo er jene Scene ausdrücklich umging, weil er sie aus der auch Marc. 10. zu Grunde liegenden apostolischen Quelle selbstständig aufnehmen wollte? Daß im Uebrigen der Text stärker abweicht, hat seinen Grund darin, daß Lukas, der diese Worte in die Geschichte vom letzten Abendmahl versetzt hat, den Ausdruck namentlich in B. 27. der dortigen Situation und vielleicht, wie Holzmann selbst vermuthet, auch in B. 26. späteren Verhältnissen der christlichen Gemeinde angepaßt hat. Der erste Evangelist aber hat den ersten Theil jenes Redestückes aus dem apostolischen Matth. 20, 25—28. nach Marcus aufgenommen, den zweiten dagegen (Luk. B. 28—30.) finden wir, wenn auch ins Kurze zusammengefaßt, Matth. 19, 28.

Vielleicht aber hilft uns die Stelle, wo wir im ersten Evangelium diesen Theil des Spruchs finden, den weiteren Fortgang jenes Luk. 22. wahrscheinlich nur unvollständig benutzten Redestückes entdecken. Der Zusammenhang von Matth. 19, 28. mit dem Folgenden ist nämlich ein so auffallend glatter, wie wir es kaum erwarten dürften, wenn wir in diesem Spruche eine bloße Einschaltung zu sehen hätten. Den Aposteln verheißt Christus, daß sie im vollendeten Gottesreiche eine besonders hohe Stellung empfangen werden. Aber damit soll nicht gesagt sein, daß Andere, die gleich wie sie Alles verlassen haben um Christi willen, nur einen geringeren Lohn empfangen werden. Die Stellung im vollendeten Gottesreich wird eine verschiedene sein, aber der Lohn des Gottesreiches ist nur Einer, das ewige Leben (B. 29.)<sup>1)</sup>;

<sup>1)</sup> Vgl. meinen Aufsatz: „Die Lehre Christi vom Lohn“ in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1853. Nr. 42. S. 336. 337.



und in Bezug auf diesen Lohn werden die Erstberufenen den später Berufenen ganz gleichgestellt werden, wie Christus in der Parabel von den Weinbergarbeitern zeigt (20, 1 — 16.). Nun erscheint freilich zunächst Matth. 19, 29. bis 20, 16. als Erweiterung von Marc. 10, 29—31.; aber bei näherer kritischer Vergleichung der Texte gewahrt man doch auch bei Marcus deutliche Spuren einer secundären Bearbeitung. Schon die Art, wie statt *οὐκίαν* Marc. V. 29. *οὐκίαν* schreibt auf Grund der Reflexion, daß doch jeder Einzelne nur Ein Haus besitzt, dann das anachronistische *ἐνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* (vgl. Marc. 1, 15. 8, 35.) und endlich die Art, wie V. 30. das *πολλαπλασίονα* (nach Tischendorf's Lesart) durch *ἐκατονταπλασίονα* näher bestimmt und das explicative *καί* bei Matthäus als conjunctives genommen und demnach eine jetzige Vergeltung von der zukünftigen unterschieden wird: das Alles zeigt deutlich, daß wir bei Marcus einen secundären Text haben. Holzmann behauptet zwar S. 197., die Unterscheidung eines gegenwärtigen und zukünftigen Lohnes sei bei dem ersten Evangelisten dadurch fortgefallen, daß die ganze Rede durch die Einschaltung V. 28. die Beziehung auf die Zukunft erhielt. Aber dieser Grund reicht nicht aus, da gerade dadurch nur um so dringendere Veranlassung gegeben war, entweder die vielfältige Vergeltung im Diesseits ganz wegzulassen oder durch die genauere Bezeichnung, wie sie Marcus hat, die im *καί* liegende Zweideutigkeit zu heben. Ganz entscheidend ist aber der Schlußspruch Marc. 10, 31. Dieser kann im Zusammenhange des Marcus nur besagen, daß durch diese messianische Vergeltung Viele, welche durch das Aufgeben aller irdischen Güter Letzte geworden sind, Erste werden und daß Solche, die durch ihr Festhalten an den irdischen Gütern hier Erste sind, bei der messianischen Vergeltung als die Letzten, d. h. als die, welche des Lohnes verlustig gehen, erscheinen werden. Nun erhellt aber, daß dieß eine gezwungene Anwendung dieses Spruches ist, der sein Wortlaut durchaus widerstrebt. Und in der That finden wir diesen Spruch in seiner durchaus klaren ursprünglichen Bedeutung Matth. 20, 16. als die Schlußpointe der Parabel von den Weinbergarbeitern, deren Sinn er aufs Einfachste und Angemessenste ausdrückt. Dieser Spruch hat also dem Evangelisten Marc. 10, 31. vorgeschwebt und ist von ihm seinem Zusammenhange angepaßt worden. Da nun auch Holzmann S. 197. diese Parabel aus dem apostolischen Matthäus herleitet, so werden wir annehmen, daß Marcus in der Stelle 10, 29—31. in seiner Art ein Redestück aus dem apostolischen Mat-

thäus verarbeitet und mit einer geschichtlichen Einleitung (B. 28.) versehen hat, gerade wie er es 10, 41. 42. mit dem Stück Luk. 22, 25—27. gethan. Als nun der erste Evangelist an diese Stelle kam, hat er das Stück als aus seiner apostolischen Hauptquelle geflossen erkannt und es nach dieser vollständiger und treuer wiedergegeben; doch hat er sich wie auch sonst durch den ihm vorliegenden Marcustext mit bestimmen lassen und nicht nur dessen historische Einleitung in 19, 27., sondern auch Marc. 10, 31. aufgenommen (B. 30.) in der dort diesem Spruche gegebenen Fassung, wodurch nun die sonderbare Doublette Matth. 19, 30. 20, 16. entstanden ist und der Zusammenhang zwischen Matth. 19, 29. 20, 1. sichtbar zerrissen wird, da das *γὰρ* (20, 1.) den Spruch 19, 30. nicht im Sinne von Marc. 10, 31., den er aber dort im Zusammenhange und in der aus Marcus entlehnten Fassung nothwendig bekommt, sondern nur im Sinne von Matth. 20, 16. begründen kann, sehr wohl aber den Spruch 19, 29., wonach Jeder denselben vielfältigen Lohn im ewigen Leben empfängt. Stand aber Matth. 19, 29. 20, 1—6. ursprünglich im apostolischen Matthäus, so liegt es allerdings sehr nahe, anzunehmen, daß wir hier nur die Fortsetzung des Redestückes Luk. 22, 24—30. (vgl. Matth. 20, 25—28. 19, 28.) haben, die Lukas dort freilich nicht brauchen konnte. Uebrigens scheint Lukas, der 18, 28. 29. dem Marcus folgt, in B. 30. noch eine Reminiscenz an die ursprünglich kürzere Gestalt des Spruchs zu verrathen. Daß er aber weder Marcus B. 31. noch die im apostolischen Matthäus folgende Parabel aufgenommen hat, liegt daran, daß er den Spruch Matth. 20, 16. schon 13, 30. in ganz anderer Anwendung gebracht hat, welche Stelle aufs Neue zeigt, daß er ihn im apostolischen Matthäus las. Dann muß aber auch die Parabel, die allein seinen Sinn deutlich macht, in derselben Quelle gestanden haben <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> In der Scene mit dem Kinde läßt bei Marc. 9. sich eine ähnliche Spur von Benutzung des apostolischen Matthäus nicht entdecken. Ob dem Spruch Marc. 10, 15., der von dem ersten Evangelisten nach 18, 3. verpflanzt ist, ein Spruch aus der apostolischen Quelle zu Grunde liegt, dessen Form dann bei Matthäus noch reiner erhalten sein könnte, können wir nicht mehr nachweisen; doch steht allerdings der Spruch bei Marcus sehr nach einer Reminiscenz aus, die bei Gelegenheit des ähnlichen Spruchs B. 14. angebracht wird. — Daß Marc. 9, 37<sup>b</sup>. und 9, 41. nur als Reminiscenzen an die Matth. 10, 40. 42. zu Grunde liegende Aussendungsrede des apostolischen Matthäus betrachtet werden können, haben wir schon früher dargethan, und schwerlich hätte Marcus den

kehren wir zu Matth. 18. zurück. Hier hat der Evangelist aus seiner Quelle (Marcus) weggelassen, was sich mit der von ihm zur Hauptsache gemachten Scene mit dem Kinde in keinen Zusammenhang bringen ließ. Nun fand er aber Marc. 9, 42. den Spruch von dem Ärgern der Kleinen, und da er die μικροί von den Kindern verstand, konnte er diesen Spruch B. 6. aufnehmen. Bei Marcus aber hat er unstreitig einen anderen Sinn. Er bezieht sich darauf, daß die Jünger durch ihr *κωλύειν* (B. 38.) einem Anfänger im Glauben Gelegenheit gegeben haben, Anstoß zu nehmen, weshalb Christus davor warnt, die Anfänger im Glauben zu ärgern. Allein da wir schon Marc. B. 41. einen Spruch fanden, den Marcus aus einem anderen Zusammenhange entlehnt und hier einschiebt, so spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß es mit diesem Spruch sich ähnlich verhalte. Nun wissen wir aber bereits aus Matth. 10, 42., daß Christus im apostolischen Matthäus seine Jünger überhaupt als οἱ μικροὶ οὗτοι bezeichnet, und in der That finden wir Luk. 17, 2. unseren Spruch in einer Jüngerrede (vgl. B. 1: *εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς*) in dem Zusammenhange, in welchem Lukas den apostolischen Matthäus benützt. Es spricht also Alles dafür, daß Marcus jenen Spruch aus dem apostolischen Matthäus entlehnt und seinem Zusammenhange angepaßt hat. Blicken wir aber in das erste Evangelium zurück, so wird diese Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit. Dort nämlich verbindet sich mit B. 6. ein anderer Spruch vom Ärgerniß, welcher dasselbe für unausbleiblich, aber dennoch höchst strafbar erklärt (B. 7.). Dieser Spruch kann unmöglich von dem ersten Evangelisten angereicht sein, weil gerade aus ihm erhellt, daß die Beziehung, welche er in seinem Zusammenhange dem B. 6. auf das Ärgern der Kinder gegeben hat, dem ursprünglichen allgemeineren Sinne dieses Spruches widerstrebt. Er kann also diesen Spruch nur aufgenommen haben, weil er ihn in seiner anderen apostolischen Hauptquelle mit jenem Spruche bei Marc. B. 42. verbunden vorfand. Und nun sehen wir wirklich aus Luk. 7, 1. 2., daß in dem apostolischen Matthäus diese beiden Sprüche verbunden waren, nur daß naturgemäß der allgemeine Spruch von der Nothwendigkeit des Ärgernisses voranstand; da aber der erste Evangelist erst durch Marcus auf jene

---

letzteren Spruch hier angefügt, wo er nicht sehr passend steht, wenn ihm nicht seit B. 37., wo Matth. 10, 40. sehr passend angebracht ist, der dortige Zusammenhang vorschwebte.

Stelle des apostolischen Matthäus gebracht war, so hat er die Sprüche nothwendig umgestellt. Nun verstehen wir auch, woher Luk. 9, 50. seine Quelle (Marcus) verläßt. Gerade wie er am Anfange 9, 46. den Rangstreit entfernt hat, weil er diesen mit den sich daran knüpfenden Sprüchen später ausführlicher nach dem apostolischen Matthäus bringen wollte (vgl. Cap. 22.), so verläßt er hier den Marcus, weil er den folgenden Spruch in seinem ursprünglichen Zusammenhange aus derselben Quelle später bringen wollte (vgl. Cap. 17.).

Diesen, wie ich meine, höchst durchsichtigen kritischen Thatbestand hat Holzmann, weil er auf der Unabhängigkeit des Marcus von dem apostolischen Matthäus besteht, verkennen müssen. Da ihm die Unmöglichkeit einleuchtete, die Ähnlichkeit von Marc. 8, 42. (Matth. 18, 6.) und Luk. 17, 2. ohne schriftstellerische Abhängigkeit zu erklären; und da diese doch nur durch dieselbe Quelle vermittelt sein kann, aus welcher auch die Uebereinstimmung von Matth. 18, 7. und Luk. 17, 1. geflossen, so nimmt er an, daß im ursprünglichen Marcus wirklich der Spruch von der Nothwendigkeit der Aergernisse auf Marc. 8, 42. folgte und dieser Urmarcus also jene gemeinsame Quelle sei (vgl. S. 156.). Aber zu welchen Unbegreiflichkeiten führt diese Annahme! Wie soll man das Verfahren unseres jetzigen Marcus begreifen, der nach B. 42. einen Vers ausließ, von dem Holzmann S. 195. behauptet, daß er allein den Uebergang zu B. 43. vermittele? S. 89. scheint Holzmann anzudeuten, daß derselbe ihm zu stark war; aber ist denn nicht B. 42. viel stärker? Und wie soll man das Verfahren des Lukas begreifen, der 9, 50. völlig unmotivirt seine Marcusquelle verläßt, um die weitere Fortsetzung derselben völlig abgerissen in einem Abschnitte anzubringen, wo er nach Holzmann überall die andere apostolische Hauptquelle benutzt? Ist es nicht ein reiner kritischer Gewaltstreich, wenn Holzmann S. 156. sagt, Lukas versuche 17, 1—4. einen Rückweg zu seiner Marcusquelle, wenn er doch nach ihm von 17, 5. bis 18, 14. ununterbrochen noch Stücke aus dem apostolischen Matthäus bringt? Und erklärt sich nicht nach unserer Darstellung die Umstellung der Sprüche Matth. 18, 6. 7. ganz leicht, während Holzmann eine solche dem Lukas S. 195. 232. zwar vindicirt, aber gar nicht motivirt hat? Wir begreifen vollständig, wie Holzmann von seinen kritischen Prämissen aus das Alles so ansehen mußte; aber wir glauben gezeigt zu haben, daß unsere Voraussetzungen eine viel natürlichere Auffassung der Sachlage gestatten und darum vorzuziehen sind.

Die Ausleger nehmen an dem Uebergange von Marc. 9, 42. zu B. 43. Anstoß, und mit Recht, sofern die Sprüche von dem Aergerniß, das man sich selbst bereitet, mit dem Ausgangspunkt der Rede (B. 38.) gar nichts mehr zu thun haben. Aber an sich genommen, ist doch der Uebergang von dem Aergerniß, das man Anderen bereitet, zu dem, welches man sich selbst bereitet, ein höchst natürlicher. Was folgt daraus? Was Anderes, als daß die Sprüche B. 42. und B. 43 ff. ursprünglich so zusammenstanden, und daß nur durch die Art, wie Marcus sie B. 42. an einen ihnen ursprünglich fremden Zusammenhang angeschlossen, B. 43. als unpassend erscheint? <sup>1)</sup> Da wir nun bereits oben erwiesen haben, daß die Sprüche Marc. 8, 43—47. dem apostolischen Matthäus entnommen sind, so folgt daraus, daß in dieser Quelle dieselben auf die Sprüche Luk. 17, 1. 2. folgten, und wir würden sie dort noch finden, wenn nicht Lukas aus Gründen, die wir bereits oben angegeben, an ihnen Anstoß genommen und sie ausgelassen hätte, wie übrigens auch Holzmann S. 232. zugiebt <sup>2)</sup>. Um so mehr war der erste Evangelist veranlaßt, diese Sprüche, die er bereits 5, 29. 30. anticipirt hatte, hier noch einmal zu bringen, wo seine beiden Quellen sie an das unmittelbar Vorhergehende anreiheten, obwohl er dieselben an den Faden von 18, 2. nicht mehr anknüpfen konnte.

Dagegen lag es dem Evangelisten nahe, sofort B. 10—14. zu dem Hauptthema von den Kindern zurückzulenken. Daß er hier die auf verirrte Sünder bezügliche Parabel vom verlorenen Schafe aus dem apostolischen Matthäus (Luk. 15, 4—7.) fälschlich auf die Kinder bezieht, hat auch Holzmann S. 196. richtig erkannt (vgl. a. a. O. S. 74. 82.). Wo der Spruch B. 10. her ist und ob er sich ursprünglich auf Kinder bezieht, wissen wir nicht, wie er aber aus

<sup>1)</sup> Dann sehen wir freilich aufs Neue, daß in der ursprünglichen Quelle Luk. 17, 1. nicht auf 17, 2. gefolgt sein kann, da jener Spruch allerdings eine Art Uebersetzung gebildet hätte und also gewiß nicht von Marcus ausgelassen wäre, da vielmehr nur die unmittelbare Folge von B. 42. 43. in seiner Quelle ihn verleiten konnte, diesen für seinen Context so unpassenden Uebergang festzuhalten.

<sup>2)</sup> Holzmann läßt freilich nicht im apostolischen Matthäus, sondern im ursprünglichen Marcus B. 43—48. auf Luk. 17, 1. (Matth. 18, 7.) folgen, ja er hält auch 9, 49. 50. für einen von Marcus selbstständig concipirten Spruch, — der übrigens erst die ganze, in unserem Marcus bedeutend verkürzte Rede schloß und auf den folgenden Abschnitt von der Versöhnlichkeit folgte, — was, wie wir früher gezeigt haben, unmöglich ist.



dem ursprünglichen Marcus sein soll, wo er dann auf Marc. 9, 48. gefolgt sein müßte, ist ganz unbegreiflich, obwohl es Holzmann für möglich hält. Bei 18, 14. aber ist für den ersten Evangelisten jede Möglichkeit, den Faden von 18, 2. weiter fortzuspinnen, erschöpft und wir sehen ihn nun von V. 15. an einfach die auf Veranlassung des Marcus in V. 6—9. begonnene Rede aus dem apostolischen Matthäus weiter fortführen, wie bei einer Vergleichung von Luk. 17, 1—4. sofort in die Augen springt. Auch Holzmann erkennt diesen Zusammenhang an, nur daß er ihn aus den oben bezeichneten Gründen in den ursprünglichen Marcus verlegt. Abgesehen nun davon, daß Holzmann selbst keinen Grund anzugeben weiß, weshalb unser jetziger Marcus die Schlußverse Luk. 17, 3. 4. fortgelassen hat, tritt dadurch die Schwierigkeit ein, daß der erste Evangelist hier in den Zusammenhang einer Rede aus dem Marcus auf einmal ein Stück aus der apostolischen Quelle einschaltet. Und woher? Etwa um einen Uebergang zu vermitteln? Aber der Uebergang von den Sprüchen vom Aergerniß zu denen, welche davon reden, wie man sich zu dem Aergerniß, das uns der Bruder durch seine Versündigung gegeben hat, verhalten soll, ist schon an sich ein ganz naturgemäßer. Oder bloß um noch etwas, das sich auf die Kinder, die für ihn das Hauptthema bildeten, bezog, einzuschalten? Aber wie kam der erste Evangelist dann dazu, eine Parabel, die doch in ihrer Urgestalt so durchsichtig ist, wie die vom verirrtten Schafe (Luk. 15.), hier gerade für diesen Zweck zu benutzen, wo er sie nur gewaltsam seinem Context anpassen konnte, indem er sie auf die Kinder bezog? Die Antwort auf diese Frage hebt erst ganz den Schleier, den die Bearbeitung des ersten Evangelisten hier über ein zu Grunde liegendes Stück aus dem apostolischen Matthäus gebreitet hat. Wir haben hier nämlich ganz denselben Fall, den wir eben bei Matth. 18, 7. und dann wieder bei Marc. 9, 43. besprachen. Gerade weil diese Parabel dem von dem ersten Evangelisten hier künstlich gemachten Zusammenhange widerstrebt, muß der Anstoß, sie hierher zu setzen, von anderswoher ausgegangen sein, d. h. die Parabel muß in der hier zu Grunde liegenden Quelle eben an diesem Punkte gestanden haben. Und wie passend stand sie hier! Der durch ein ihm von außen her gegebenes (V. 6. 7.) oder ein von ihm selbst genommenes (V. 8. 9.) Aergerniß vom rechten Wege abgeleitete Bruder ist ja eben das verirrtte Schaf (Luk. 15, 4—7.) und das Verhalten Gottes gegen einen Solchen, wie es die Parabel schildert, bildet ja den trefflichsten Ueber-

gang zur Empfehlung des rechten Verhaltens des Christen gegen seinen sündigenden, also verirrten Bruder. Gehört aber die Parabel dem Zusammenhange der hier zu Grunde liegenden Rede an und ist sie auch nach Holzmann aus dem apostolischen Matthäus, so muß jenes ganze Redestück, dem sie angehört, aus dieser Quelle sein. Nun erst wird in der That die Composition des ersten Evangelisten ganz durchsichtig. Matth. 18, 1—5. war er dem Marcus gefolgt, der Spruch Marc. 9, 42. brachte ihn auf die Rede des apostolischen Matthäus, an deren Eingang jener Spruch vom Aergerniß stand, und er theilt nun einfach diese Rede in extenso mit. In B. 8. 9. blieb er dabei noch in Uebereinstimmung mit Marcus, der ja die Verbindung jener Sprüche eben aus derselben Quelle aufgenommen hatte, aber Marc. 9, 49. 50. fiel nun natürlich fort. Statt dessen schob der Evangelist, um die Rede so weit als möglich noch mit ihrem Ausgangspunkte (18, 2.) in Verbindung zu setzen, B. 10. ein, wodurch die Parabel die gekünstelte Beziehung auf die Kinder empfing. Gegen diese Annahme läßt sich nicht einwenden, daß unsere Parabel Luk. 15., wo sie doch aus dem apostolischen Matthäus entlehnt ist, in einem anderen Zusammenhange steht, da dieser, wie die Einleitung B. 1. 2. und die Anreihung des Gleichnisses vom verlorenen Sohne zeigt, ein vom Verfasser künstlich gemachter ist (vgl. Holzmann S. 155.)<sup>1)</sup>. Zwischen Cap. 17, 2. und 17, 3. aber mußte sie wegfallen, da sie Cap. 15. schon dagewesen war, weshalb auch Lukas mit dem *προσέχετε ἑαυτοῖς* (17, 3.) einen neuen Uebergang bilden muß.

Ist demnach Luk. 17, 1—4. die zu Grunde liegende Rede aus dem apostolischen Matthäus jedenfalls nur fragmentarisch erhalten, so fällt jeder Grund fort, mit Holzmann S. 232. anzunehmen, daß der Rest derselben 17, 3. 4. vollständig erhalten sei. Wir müssen hier wieder gegen das Vorurtheil, das Holzmann so vielfach für die Redegestaltung bei Lukas an den Tag legt und das er als ein Erbtheil von Wilke überkommen zu haben scheint, Protest einlegen. Ich kann in Luk. 17, 3. 4. nur die dürftigen Fragmente der Matth. 18, 15—35.

<sup>1)</sup> Sehr möglich ist, daß im apostolischen Matthäus das Gleichniß vom verlorenen Groschen auf das vom verlorenen Schaf folgte, da wir in ihm auch sonst solche Gleichnißpaare gefunden haben, aber dieß konnte der erste Evangelist in diesem Zusammenhange, wo er das erste auf die Kinder bezogen hatte, gar nicht brauchen. Dagegen stand das Gleichniß vom verlorenen Sohne, wenn überhaupt im apostolischen Matthäus, gewiß nicht mit den beiden vorigen zusammen, da seine ganze Art wie seine Pointe eine wesentlich andere ist.

noch vollständig erhaltenen Rede von der bessernden und vergebenden Liebe sehen. Es begreift sich von selbst, woher Lukas die auf die jüdische Gerichtsordnung (Matth. 18, 16.) gestützte und die Excommunication in einer dem Heidendriften anstößigen Formel ausdrückende <sup>1)</sup> (V. 17.) specielle Vorschrift Christi wegließ und ebenso die scheinbar den Zusammenhang zerreisenden, — aber eben darum gewiß in der ursprünglichen Quelle mit ihren loser zusammenhängenden Spruchreihen hier angeknüpften und nicht erst von dem sonst doch um Herstellung eines kunstvolleren Zusammenhanges bemühten Bearbeiter dem Zusammenhange zum Trotz eingeschalteten — Verse Matth. 18, 18—20. Ist doch auch Holtzmann S. 89. der Ansicht, daß die Frage des Petrus V. 21. nur gleich hinter Matth. 18, 15. und Luk. 17, 4. motivirt erscheint. Und doch ist es so leicht verständlich, gerade wenn wir in der apostolischen Quelle die Erinnerung an einen wirklichen Vorgang haben, wie Petrus, nachdem Christus seine Rede vollendet, nach einem Punkte fragt, auf den ihn die Rede Christi mit seinem Denken geführt hat. Lukas hat eben die beiden in der apostolischen Hauptquelle auseinanderliegenden Pointen allein beibehalten und enger zusammengefaßt. Eben hieraus erklärt sich ja so leicht der secundäre Charakter des Lukastextes. Während sich Matth. 18, 15<sup>b</sup>. eng an die vorhergegangene Parabel von der suchenden Sünderliebe Gottes anschließt, indem die zurechtweisende Liebe den verirrtten Bruder gewinnt, wie Gott den verirrtten Sünder findet, hat Lukas daraus gleich gemacht: „wenn er sich bekehret, vergieb ihm“, um zu der zweiten Pointe vom Vergeben überzuleiten. Und wie wenig sagend, ja wie mißverständlich und mißbräuchlich ist nun das nach Fortlassung der speciellen Vorschriften bei Matthäus allein übrig gebliebene *ἐπιτίμησον αὐτῷ* (Luk. 17, 3.)! Wie gekünstelt ist doch auch die Annahme, daß sich der erste und dritte Evangelist in den ursprünglichen Text (nämlich des Urmarcus) so wunderbar getheilt haben, daß dieser die Veranlassung der Frage, jener die Frage und Antwort aufbehalten hat! (Vgl. Holtzmann S. 89.) Dagegen erklärt sich doch in der That die Fassung von Luk. 17, 4. nur aus Matth. 18, 21. 22. Denn Petrus kann wohl, um das höchste Maß der vergebenden Liebe zu bezeichnen, fragen, ob man bis siebenmal vergeben soll, aber Christus kann nicht den gewiß höchst sonderbaren Fall setzen, daß einer am selbigen Tage siebenmal sündigt und siebenmal um Verzeihung

<sup>1)</sup> Auch 6, 34. hat Lukas die *ἐθρῖνοι* aus Matth. 5, 47. entfernt.

bittet. Wohl aber erklärt sich diese Fassung bei Lukas durchaus leicht, da er das Wort Christi vom unbegrenzten Vergeben wiedergeben und doch auch die Siebenzahl aus der Frage des Petrus anbringen wollte; der Gedanke der reumüthigen Umkehr kam aber durch die enge Verbindung mit B. 3: (Matth. 18, 15.) hinein.

Ferner ist nun Holzmann genöthigt, für das Stück Matth. 18, 16—20. eine besondere mündliche oder schriftliche Quelle anzunehmen, die er auch in 16, 17—19. noch erkennt. Allein wie unwahrscheinlich ist, daß in dieser Quelle die Gewalt zu binden und zu lösen einmal dem Petrus (16, 19.) und einmal den Jüngern als Repräsentanten der Gemeinde (18, 18.) gegeben war, wie viel natürlicher, daß der erste Evangelist den ihm aus der apostolischen Quelle bekannten Spruch an jener ersten Stelle anticipirte, wie wir ihn dieß schon wiederholt thun sahen! Was die Parabel vom Schalksknecht anlangt, so hält auch Holzmann für wahrscheinlich, daß sie aus dem apostolischen Matthäus stammt; aber wie nahe liegt es dann, sie hier nicht für durch den ersten Evangelisten angereicht, sondern für ursprünglich zu halten, wo der Gedanke einer unbegrenzten Vergebung, die wir empfangen haben und die durch die erlassenen 10,000 Talente abgebildet wird, doch so offenbar auf die B. 22. geforderte unbegrenzte Vergebung, zu der wir bereit sein sollen, sich bezieht <sup>1)</sup>! Endlich schließt die Parabel mit dem Spruch B. 35., der die zukünftige Vergebung von unserem Vergeben abhängig macht, und da dieser Spruch 6, 14. 15. jedenfalls anticipirt ist und doch wegen Marc. 11, 25. im apostolischen Matthäus gestanden haben muß, so werden wir hier keine ursprüngliche Stelle zu suchen haben, wo er, wie gewöhnlich bei den Parabeln, die Pointe derselben ausspricht. Die Parabel mag aber von Lukas fortgelassen sein, weil er schon Luk. 7, 41. 42. aus anderer Ueberlieferung eine Parabel von zwei Schuldnern gebracht hatte, von denen der eine viel, der andere wenig schuldete, und weil er selbst solche scheinbare Doubletten vermeidet, wie auch Holzmann in anderer Beziehung S. 105. nachgewiesen hat.

## 6. Streitreden (Matth. 21. 22.).

Daß Marcus zuerst diese zusammenhängende Reihe von Streit-scenen (Cap. 11. 12.) dargestellt hat und daß dieselben in unserem ersten

<sup>1)</sup> Dieß schließt übrigens durchaus nicht aus, daß die Uebergangsformel B. 23. dem ersten Evangelisten angehört (vgl. Holzmann S. 196. und a. a. O. S. 34.).

Evangelium erweitert und noch dramatischer zugespitzt sind, habe ich a. a. O. S. 42. bereits dargethan und hierin stimmt mir Holzmann im Wesentlichen bei. Nun entsteht aber die Frage, ob nicht in dieser Scene von Marcus Materialien aus dem apostolischen Matthäus verarbeitet sind. Ich habe diese Vermuthung a. a. O. S. 64. in Betreff der Parabel von den rebellischen Weinbergarbeitern ausgesprochen und bin von derselben durch die Gegenbemerkungen von Holzmann S. 199. nicht abgebracht worden. Schon in Matth. 21, 33. hält sich die Darstellung in der Wortstellung sowie in dem *ἐν αὐτῷ* enger an die zu Grunde liegende Stelle Jes. 5, 2.; der Unterschied ist zu unbedeutend, um auf absichtlicher Aenderung zu beruhen, und es kann daher nur von Marcus die ursprüngliche Form vermischt sein. Die Abweichung, daß bei Matthäus die Weinbergarbeiter dem Herrn alle Früchte schulden, bei Marc. 12, 2. nur eine Abgabe von den Früchten, kann ich nur durch eine Aenderung des Letzteren erklären, der das *τοὺς καρποὺς αὐτοῦ* (Matth. 21, 34.) von dem dem Herrn zustehenden Theile der Früchte nahm und das Vertragsverhältniß näher verdeutlichen wollte, während ich nicht einsehe, was den ersten Evangelisten zu der Aenderung des Vertragsverhältnisses sollte bewogen haben. Vor Allem aber muß ich darauf bestehen, daß die dreimalige Sendung von je einem Knechte, den die Weinbergarbeiter in steigender Weise mißhandeln (Marc. B. 2—5.), eine künstliche Steigerung der Darstellung bei Matthäus ist, wo zweimal mehrere Knechte gesandt und in gleicher Weise behandelt werden, zumal offenbar die Art, wie Matth. 21, 35. die zuerst gesandten als drei erscheinen, deren Mißhandlung in steigernder Weise vorgeführt wird, zu dieser Umbildung Anlaß gegeben hat und die Art, wie Marc. B. 5. nach der Sendung der Einzelnen noch die Sendung vieler Anderer erwähnt wird, eine offenbare Reminiscenz an Matth. 21, 35. 36. zeigt.

Das schließt natürlich nicht aus, daß der erste Evangelist, dem ja die Parabel des Marcus vorlag, sich in einzelnen Punkten als abhängig von seiner Darstellung zeigt. So gehört allerdings die Art, wie er B. 41. die Synedrysten sich selbst das Urtheil sprechen läßt, zu seiner dramatisirenden Bearbeitung der ganzen Scene und so könnte auch die Abweichung in B. 39. eine absichtliche Umstellung sein (vgl. Holzmann S. 199.). Der entscheidende Grund für meine Annahme liegt aber in B. 43. Hiernach wird die Theokratie von den Juden genommen und den Heiden gegeben. Dieß ist nun nicht „eine deut-



lichere Nutzanwendung“, wie Holzmann meint, sondern eine der Beziehung, welche die Parabel bei Marcus und nach ihm auch im ersten Evangelium hat, völlig widersprechende Deutung. Dort nämlich geht sie auf die Hierarchen, welche zu Verwaltern der Theokratie gesetzt sind, hier aber auf das Volk Israel, welches durch die Theokratie dazu geführt werden soll, Gott die ihm schuldige Pflicht zu erfüllen. Wie soll nun wohl der erste Evangelist darauf geführt sein, diesen seiner eigenen Deutung in 21, 41. und dem ganzen Pragmatismus, in welchem die Parabel bei ihm vorkommt, widerstrebenden Spruch einzuschalten, wenn er ihn nicht in einer anderen Quelle mit der Parabel verbunden fand? Und da diese nur der apostolische Matthäus sein kann, so folgt daraus, daß die Parabel in ihm stand und daß sie in ihm zunächst gar keine Beziehung auf die Hierarchen, sondern auf das Volk hatte. Dann ist es freilich sehr wahrscheinlich, daß der Zug Marc. V. 7. 8., welcher deutlich auf die Hierarchen geht, erst von Marcus herzugebracht ist und daß wir also den ursprünglichen Schluß der Parabel nicht mehr kennen. Es ist aber auch klar, daß dieß ein allegorisirender Zug ist, welcher dem Wesen der Parabel widerstrebt; denn in dem aus dem wirklichen Leben entnommenen Verhältnisse, welches den bildlichen Stoff der Parabel bildet, können doch Weinbergsarbeiter nie auf den Gedanken kommen, durch die Ermordung des Erben sich sein Erbtheil anzueignen; wohl aber tödteten die Hierarchen Christum, um sich eine unbestrittene Herrschaft über das Volk zu erwerben. Ja, es fragt sich, wie weit der Zug von der Sendung des Sohnes überhaupt, mit dem bereits der allegorisirende Charakter der Parabel beginnt, ihr ursprünglich angehört hat. Doch ist zu bemerken, daß erst bei Marc. V. 6. in dem einzigen geliebten Sohne, den der Herr des Weinbergs hat, der allegorisirende Charakter ganz deutlich hervortritt, und somit dürfte meine a. a. O. S. 92. ausgesprochene Beobachtung doch gegen Holzmann S. 92. festzuhalten sein.

Holzmann vermuthet S. 198., daß die Parallele zu diesem Weinbergsgleichniß im apostolischen Matthäus das Gleichniß von den zwei ungleichen Brüdern war (Matth. 21, 28—30.); allein da wir schon wiederholt Gleichnißpaare im apostolischen Matthäus gefunden haben, so können auch diese beiden sehr wohl dort neben einander gestanden haben, und daß die Anwendung davon Matth. 21, 31. 32. in derselben Quelle stand, scheint, wie schon oben bemerkt, aus Luk. 7, 29. 30. hervorzugehen. In welchem Zusammenhange diese beiden Gleichnisse aber dort vorkamen, läßt sich nicht mehr ermitteln. Das-

selbe gilt von dem Gleichniß vom königlichen Hochzeitsmahl, welches der erste Evangelist Matth. 22, 1—4. eingeschaltet hat. Daß dieses im apostolischen Matthäus stand, erhellt aus Luk. 14, 16—24.; die Abweichungen der beiden Relationen erklären sich aus dem Zusammenhange, in den jeder von ihnen die Parabel gestellt hat. Bei dem ersten Evangelisten bildet sie den Gipfelpunkt der Streitreden mit den Hierarchen. Daher müssen zu denen, welche das bereitete Gastmahl wegen ihrer irdischen Geschäfte verschmähen (B. 5., vgl. Luk. 14, 18—20) und welche der Evangelist viel kürzer erwähnt, weil sie seiner Tendenz gegenüber unwesentlich sind, auch Solche hinzutreten, welche den Ruf der Einladung mit Mißhandlung und Tödtung der Knechte vergelten (B. 6.), daher müssen diese Mörder umgebracht und ihre Stadt angezündet werden (B. 7.), — ein allegorisirender Zug, der mit der ganzen Grundanlage der Parabel nicht stimmen will und ungeschickt genug die Erzählung von dem schon bereiteten Gastmahl unterbricht, — daher muß der Mensch, der ein Gastmahl bereitet (Luk. 14, 16.) in einen König verwandelt werden (Matth. 22, 2.), der seine Heere ausfenden kann, wie ja auch die Anspielung an das messianische Hochzeitsmahl in B. 2. deutlich genug auf eine secundäre Gestalt dieses Eingangs hinweist. Von der anderen Seite hat Lukas, wie Holzmann S. 231. treffend bemerkt, die Charakteristik der Geladenen (B. 21.) nach 14, 13. geändert und in B. 23. wahrscheinlich die paulinische Lehre von der Einführung der Heiden in die durch den Ausfall der ungläubig bleibenden Juden entstandene Lücke eingemischt, die offenbar dem ursprünglichen Sinne des Gleichnisses fremd ist, welches nur den Gegensatz der erstberufenen Juden und der später berufenen Heiden darstellt. Bei Lukas nämlich ist dieser Zug dadurch ermöglicht, daß er die Parabel in ein Gespräch mit Pharisäern (14, 1.) eingeschaltet hat und dadurch die Erstberufenen, welche die Einladung ablehnen, die Pharisäer geworden sind, welche durch ihre Gesetzeskenntniß die dringendste Aufforderung zum Eintritt ins Gottesreich haben und nun theils, da sie die Einladung verschmähen, durch die aus dem armen Volk Berufenen (B. 21., vgl. Luk. 7, 29. 30.), theils durch die nachberufenen Heiden ersetzt werden. Aber auf die Pharisäer passen ja schon die Motive der Ablehnung (14, 18—20.) gar nicht. Unter solchen Umständen dürfte es eine vergebliche Bemühung sein, die Urgestalt des Gleichnisses im Einzelnen reconstruiren zu wollen, dessen Haupt Sinn aber der bleibt, daß die Erstberufenen um ihrer irdischen Gesinnung willen die Einladung zum Himmelreich verschmäht haben

und darum Andere an ihrer Stelle geladen sind. Nur so viel ist unzweifelhaft, daß der Zug vom hochzeitlichen Kleide der Parabel ursprünglich angehört hat. Denn mit der antihierarchischen Tendenz, welche der erste Evangelist der Parabel in diesem Zusammenhange gegeben hat, hängt derselbe gar nicht zusammen, vielmehr zeigt er nur, wie die Universalität der Berufung nicht ausschließt, daß zur wirklichen Theilnahme am Himmelreich die Erfüllung gewisser Bedingungen gefordert wird (nämlich die Gerechtigkeit des Himmelreichs, Matth. 5, 20.). Eben darum aber kann der Evangelist diesen Zug nicht gebildet oder dem Gleichniß hinzugefügt, er muß ihn vielmehr in seiner Quelle vorgefunden haben, womit nicht ausgeschlossen ist, daß die völlig aus der Scenerie des Gleichnisses heraustretende Art, wie B. 13. der Gast, der kein hochzeitliches Kleid anhat, behandelt wird, theils auf Rechnung des von unserem Evangelisten herzugebrachten königlichen Gastgebers, theils auf Rechnung einer Reminiscenz an S. 12. kommt, wie wir eine solche schon 13, 42. 50. gefunden haben. Lukas hat diesen Zug weggelassen, theils weil derselbe seinem Paulinismus wegen der wertheiligen Deutung, die er zuläßt, gefährlich schien, theils weil er, wie oben gezeigt, in B. 23. in ganz anderer Art unter den später Berufenen eine Unterscheidung gemacht hatte. Gewiß ist aber die Gnome B. 14. der richtige Schluß der Parabel, da sie beide Theile derselben unter einen treffenden Gesichtspunkt zusammenfaßt, und also 20, 16., wenn sie dort überhaupt echt ist — was ich mit Holzmann S. 197. bezweifle — von dem ersten Evangelisten anticipirt.

Noch an einer anderen Stelle begegnet uns in diesen letzten Gesprächen mit den jerusalemitischen Gegnern eine unzweifelhafte Reminiscenz an einen Abschnitt, der im apostolischen Matthäus gestanden haben muß. Daß das Gespräch mit dem Schriftgelehrten Marc. 12, 28—34. die Grundlage des Abschnittes 22, 34—40. in unserem ersten Evangelium bildet, darin stimme ich mit Holzmann überein; selbst daß der gutgesinnte Trager in einen Jesum versuchenden Gesetzeslehrer verwandelt ist, ließe sich leicht aus der ganzen Art, wie der erste Evangelist diese Kampfszene noch dramatischer abgerundet hat, erklären (vgl. a. a. O. S. 42.). Aber auffallend bleibt doch, daß aus dem *γραμματεὺς* ein *νομικὸς* gemacht ist, zumal ein solcher in unserem Evangelium nur hier auftritt. Nun kommt aber hinzu, daß sich Luk. 10, 25. in einem Zusammenhange, wo der Evangelist, wie wir schon vielfach gesehen, den apostolischen Matthäus benutzt, eine Geschichte findet, wo wirklich ein *νομικὸς* Christo mit einer versuchlichen

Frage naht. Daher nimmt Holzmann an, daß Luk. 10, 25—28. im apostolischen Matthäus gestanden (S. 148.) und daß sich Matth. 22, 35. eine Reminiscenz daran erhalten hat. Die Frage entsteht nur, wie sich diese Geschichte im apostolischen Matthäus zu Marc. 12, 28—34. verhält. Nach Holzmann natürlich sind dieß von einander unabhängige Parallelen. Aber wie ist das möglich? In beiden werden die Gebote Deut. 6, 5., Lev. 19, 18. mit einander verbunden, in beiden ist die erstere Stelle in derselben Uebereinstimmung mit den LXX gegen den Grundtext (ἐξ statt 2) und dann wieder in derselben Abweichung von den LXX (λογος für *ὁ νόμος* und Hinzufügung von *διαβολας*) citirt. Verräth Letzteres zweifellos eine schriftstellerische Abhängigkeit, so wird Ersteres noch auffallender durch die damit verbundene Abweichung der beiden Erzählungen. Während nach Marcus Christus auf die Frage nach dem vornehmsten Gebot jene beiden Gebote zusammenreihet, soll nach Lukas der Gesetzesgelehrte auf die ganz allgemeine Frage Christi, was im Gesetz geschrieben stehe, — man begreift nicht, wie — auf eben diese Zusammenstellung verfallen. Dazu kommt, daß auch bei Marcus wirklich der Schriftgelehrte diese beiden Gebote nennt (V. 32. 33.) aber erst, nachdem Christus sie als die ersten bezeichnet, indem er versichert, daß diese Gebote größer seien als das Opfergesetz. Ja mehr noch, das Einzige, was bei Lukas den Schein einer selbstständigen Ueberlieferung haben könnte, ist die Frage, mit der das Gespräch beginnt (V. 25.). Aber näher zusehen, ist dieß ja dieselbe Frage, mit welcher die Geschichte vom reichen Jüngling beginnt (Marc. 10, 17. = Luk. 18, 18.). Demnach ist klar, daß an eine selbstständige Ueberlieferung bei Luk. 10. im Unterschiede von Marc. 12. gar nicht zu denken ist; denn das Einzige, was wirklich abweicht bei Lukas, ist theils eine offenbare Reminiscenz an eine andere Stelle, theils eine aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit widersprechende Aenderung der Darstellung bei Marcus, so daß dem Verfasser also unzweifelhaft eine mit Marc. 12. wesentlich übereinstimmende Darstellung des apostolischen Matthäus vorgelegen hat, aus welcher auch Marcus geschöpft hat, nur daß hier wirklich ein Gesetzesgelehrter die versuchliche Frage nach dem ersten Gebot that. Offenbar hat schon Marcus nicht mehr verstanden, inwiefern hierin etwas Versuchliches lag, und da im Fortgang der Erzählung nichts Feindseliges in dem Verhalten des Gelehrten sich zeigte, diesen Zug weggelassen. Hat doch aus eben jenem ersten Motiv der erste Evangelist, der in der Erinnerung an die Darstellung der Geschichte im apostolischen Matthäus das *πειρά-*

ζωὴν αὐτῶν beibehalten hat, die Frage dahin geändert, welches Gebot groß sei im Gesetz (V. 36.). Lukas endlich hat die Schwierigkeit dadurch zu heben gesucht, daß er mit Hülfe von Marc. 10, 17. dem Gespräch eine andere Einleitung gab, die freilich keineswegs glücklich ausgefallen ist.

Was nun den weiteren Fortgang der Erzählung bei Lukas anlangt, so vermuthet auch Holtzmann S. 148., daß das Gleichniß vom barmherzigen Samariter im apostolischen Matthäus gestanden habe, doch soll es erst von Lukas durch V. 29. 36. 37. mit dem vorigen Gespräch verbunden und in der apostolischen Quelle ganz unabhängig von demselben gefolgt sein. Diese Annahme beruht auf der Voraussetzung, daß dieß Gleichniß „nichts weniger als eine illustrirte Definition des Begriffes *πλησίου* sei“. Diese Voraussetzung scheint mir aber in der That schwer zu begründen, da doch der Sinn des Gleichnisses unstreitig ist, Jeder, der unserer Hülfe bedarf, sei unser Nächster. Dazu kommt, daß die Art, wie in der Anwendung V. 36. 37. diese Wahrheit nicht direct ausgesprochen, sondern indirect in die praktische Ermahnung gelegt wird, sich den Namen des Nächsten zu verdienen, indem man ihm Barmherzigkeit erweist, so originell und sinnig ist, daß schwerlich eine vom Schriftsteller selbst auf die von ihm componirte Frage V. 29. aus dem Gleichniß abstrahirte Antwort so gelautet haben würde. Ich glaube daher annehmen zu müssen, daß sich wirklich an den Marc. V. 32—34. im Wesentlichen erhaltenen Fortgang des Gesprächs diese Frage anschloß, wobei dahingestellt bleiben mag, ob mit der Luk. 10, 29. erhaltenen Motivirung, welche allerdings als ein neuer Versuch erscheint, den versuchlichen Charakter des Auftretens dieses Gesetzesgelehrten zu rechtfertigen, und daß daran sich schon in der ursprünglichen Quelle Luk. 10, 30—37. anschloß. Daß Marcus diese Parabel und mit ihr den ganzen Schluß des Gesprächs wegließ, entspricht ganz seiner sonstigen fragmentarischen Art in der Mittheilung von Redestücken aus dem apostolischen Matthäus. Der erste Evangelist aber konnte selbstverständlich den ganzen Theil der Erzählung, in welchem sich zeigte, daß die Gesinnung des Gesetzesgelehrten keine eigentlich feindselige war, in dem Pragmatismus jenes Abschnittes nicht brauchen. Lukas endlich hat die schon dagewesene Geschichte nach seiner Weise in diesem Zusammenhange fortgelassen.

## 7. Die Strafrede (Matth. 23.).

Schon die Stellung, welche der erste Evangelist dieser Rede in seiner Bearbeitung dieses ganzen Abschnittes im Marcus giebt (vgl.



a. a. D. S. 42.), zeigt evident, daß sie in der Gestalt, in welcher sie Matth. 23. vorliegt, schriftstellerisches Product des ersten Evangelisten ist. Ebenso zweifellos ist, daß der größte Theil ihres Inhalts aus derselben Quelle entnommen ist, aus welcher Luk. 11, 39—52. die dortigen Beherufe über die Pharisäer und Gesetzesgelehrten geschöpft sind, d. h. aus dem apostolischen Matthäus. Ehe wir aber zu einer genaueren Analyse ihres Inhalts übergehen, entsteht die Frage, wie die Warnung vor den Pharisäern, die Christus nach Marc. 12, 38—40. seinen Lehreden im Tempel einflocht und die dem ersten Evangelisten zu jener Composition die Veranlassung gegeben hat, sich zu der im apostolischen Matthäus nachweisbaren Strafrede verhält. Holzmann hat sich hierüber nicht direct ausgesprochen, aber nach der Analogie seiner kritischen Grundansicht und nach seinem Urtheil über die innere Einheit der Rede bei Marcus, die er S. 95. hervorhebt, muß man annehmen, daß er die letztere für ganz selbstständig concipirt hält. Dieß ist aber augenscheinlich unmöglich, da Marc. 12, 38. 39. und die aus dem apostolischen Matthäus entnommene Stelle Luk. 11, 43. <sup>1)</sup> in zwei Hauptpunkten ganz übereinstimmen, indem beide die Vorliebe der Pharisäer für den Voratz in den Synagogen und die Begrüßungen auf dem Markte mit denselben Worten rügen, nur daß Marcus die letzteren zuerst nennt und statt *πρωτοκαθεδρίαν* den Plural hat. Ja, da Holzmann selbst S. 228. zugiebt, daß manche der Beherufe Luk. 11. stark verkürzt sind, so ist es fraglich, ob nicht die Luk. 11, 43. benutzte Quelle noch ausführlicher war und daher noch mehr mit Marc. 12, 38. 39. übereinstimmte. Vergleichen wir also Matth. 23, 6. 7., wo noch abweichend von Marcus und übereinstimmend mit Luk. 11, 43. die Begrüßungen zuletzt stehen, so findet sich da wirklich noch drittens der Voratz bei den Gastmählern genannt, und zwar, wie Luk. 11, 43. der Voratz in den Synagogen, im Singular. So möglich es also an sich ist, daß dieser Punkt aus dem dem ersten Evangelisten an dieser Stelle vorliegenden Marcustext aufgenommen ist, so möglich bleibt es doch auch, daß schon im apostolischen Matthäus dieses Moment hervorgehoben war; ja es ist dieß sogar überwiegend wahrscheinlich, da der Schluß: *καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀρχόντων ἡραρί, ἡραρί*, nothwendig in

<sup>1)</sup> Daß Luk. 11, 43. nicht etwa Reminiscenz an Marc 12, 38. 39. ist, zeigt deutlich die Doublette Luk. 20, 46., die auch Holzmann S. 258. auf die Benützung zweier verschiedener Quellen zurückführt.

der Quelle des Matthäus gestanden haben muß, weil er offenbar die den Zusammenhang unterbrechende Ermahnung B. 8—12. herbeigeführt hat und dann nur, wenn auch hier schon der Voratz bei den Gastmählern genannt war, die je zwei Parallelglieder der beiden Verse sich richtig entsprechen. Der Voratz bei den Gastmählern ist in Luk. 11, 43. weggelassen, weil der Verfasser 14, 7 ff. dieser pharisäischen Untugend einen besonderen Abschnitt widmen wollte, und die Beziehung auf die jüdischen Lehrertitel schien wohl für die heidenchristlichen Leser gleichgültig, so daß die vier Glieder in zwei verkürzt werden konnten. Dann aber stimmt bis auf die Veränderung des Singular in den Plural auch dieses dritte Glied in Marc. 12, 38. 39. mit dem Luk. 11, 43. und Matth. 23, 6. 7. zu Grunde liegenden Spruche aus dem apostolischen Matthäus überein. Ja, wir müssen noch weiter gehen. Unmittelbar vor Matth. 23, 6. steht der Vorwurf, daß die Phariseer ihre Gebetsriemen breit und ihre Quasten groß machen. Wir haben hier wieder einen Spruch mit zwei Parallelgliedern, ganz wie die beiden folgenden. Lukas hat ihn 11, 43. weggelassen, weil er nur bei genauer Kenntniß der jüdischen Sitten verständlich war; aber sieht es nicht ganz wie eine Reminiscenz an diesen Spruch aus, wenn Marcus, das Specielle verallgemeinernd, 12, 38. sagt: sie lieben es, in langen Talaren einherzugehen? Da durch diese Aenderung aus dem zweigliedrigen Spruch ein eingliedriger geworden war, completirte ihn Marcus durch Anticipation der Begrüßungen auf dem Markte, die sich an seine Fassung desselben treffend anreihen, und ließ am Schlusse, wie Lukas, die Beziehung auf die jüdischen Lehrertitel fort. So hätten wir also Marc. 12, 38. 39. fast vollständig einen umfangreichen Spruch aus dem apostolischen Matthäus, welcher die Kenntniß und Benutzung desselben außer Zweifel stellt. Ob der Vorwurf Marc. 12, 40. sich ebenfalls irgendwo im apostolischen Matthäus fand oder aus eigener Ueberlieferung stammt, können wir nicht mehr entscheiden, da derselbe in Matth. 23, 13. oder 14. wahrscheinlich unecht ist.

Sehen wir jetzt zunächst den Eingang der Rede bei Matthäus an, so ist dieselbe nach B. 1. an das Volk gerichtet, wie die Warnung in der Parallele bei Marc. 12, 38.; doch fügt der erste Evangelist die Jünger hinzu, weil er im Folgenden (B. 8—11.) etwas auf sie speciell Bezügliches bringen wollte. Nach Holtzmann S. 162. 200. beginnt nun die Rede mit einem Stück aus jener unbekannten Quelle, aus welcher noch die Sprüche über Christi Ver-

hältniß zum Gesetz Matth. 5. entlehnt sein sollen. Wir haben uns schon oben S. 56. überzeugt, welch ein unfasßbares Ding diese angebliche Quelle ist. Was aber vollends hier aus derselben sein soll, ist gar nicht abzusehen. Denn B. 4. ist ja offenbar aus derselben Quelle entlehnt wie Luk. 11, 46., also aus dem apostolischen Matthäus, nur wahrscheinlich treuer und ausführlicher wiedergegeben als dort <sup>1)</sup>. Es könnte also höchstens B. 2. 3. aus einer besonderen Quelle sein; aber dieß ist ja nur eine so allgemeine Bemerkung über den Widerspruch der pharisäischen Lehre und Praxis, daß nichts näher lag, als sie dem darauf bezüglichen speciellen Vorwurf voranzuschicken, wenn nicht etwa schon im apostolischen Matthäus jener Vorwurf ähnlich eingeleitet war <sup>2)</sup>. An den ersten jener Weherufe, der hier nur wegen des nach Marcus vorausgesetzten Auditoriums seine Adresse gewechselt hat, schließt sich, wahrscheinlich in Erinnerung an Marc. 12, 38. 39., B. 5—7. ein zweiter, der, wie wir sahen, Luk. 11, 43. ebenfalls, nur verkürzt, wiedergegeben ist und durch eine offenbare Reminiscenz an 6, 1. mit dem Vorigen verbunden wird, obwohl der Uebergang von dem Nichtthun dessen, was sie lehren, dazu, daß sie Alles in ostentativer Weise thun, kein sehr geschickter ist. Daß der Schluß dieses zweiten Vorwurfs den Verfasser auf die an die Jünger gerichtete Ermahnung B. 8—10. bringt, haben wir schon gesehen; wo der Verfasser dieselbe her hat, wissen wir nicht, aber mit dem „Tractat über die Stellung Jesu zum mosaischen Gesetze“ (Holzmann S. 176.), auf den Holzmann dieselbe S. 200. zurückzuführen scheint, hat sie doch gar nichts zu thun. Daran schließt sich dann B. 10. eine unverkennbare Reminiscenz an Marc. 10, 43. oder vielmehr an die dort, wie wir sahen, zu Grunde liegende Stelle des apostolischen Matthäus, die nun als Doublette von Matth. 20, 26. erscheint, und daran wieder B. 11. ein Spruch, der entweder Luk. 14, 11. oder 18, 14. aus dem apostolischen Matthäus entlehnt ist

<sup>1)</sup> Das *γοργίζετε* bei Lukas ist ja offenbar eine Zusammenziehung des *δευόμενοι καὶ ἐπιτιθεσθαι ἐπὶ τοὺς ὄμους τῶν ἀνθρώπων* und das hinzugefügte *καὶ αὐτοὶ* wie das steigende *ἐπὶ τῶν δακτύλων προσπαίετε* zeigt den secundären Charakter seines Textes.

<sup>2)</sup> Man denke sich etwa den Weheruf eingeleitet: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, die ihr sitzt auf dem Stuhle Moses! Ihr lehret wohl recht, aber ihr thut nicht danach. Denn ihr blüdet“ u. s. w. Dann wäre nur Matth. 23, 3. eine auf das B. 1. gesetzte Auditorium bezügliche Anwendung eingeschaltet und bei Lukas die Beziehung auf den Stuhl Moses weggelassen.

und dafür bürgt, daß eine jener Parabeln, deren Pointe sie dort bildet, im apostolischen Matthäus stand. Da nun derselbe sich ungleich enger an die Parabel vom Gastmahl <sup>1)</sup> anschließt, so wird er dort seine ursprüngliche Stelle gehabt haben und 18, 14. nur repetirt sein.

Von 23, 13. an verläßt der erste Evangelist die Form der durch die Angabe des Auditoriums in B. 1. gesetzten Anrede an das Volk, resp. an die Jünger, um die Form der Weherufe über die Pharisäer, die ihm seine Quelle an die Hand gab, nun zur Geltung zu bringen. Von nun an werden wir darum um so mehr voraussetzen dürfen, daß der erste Evangelist die ursprüngliche Form dieser Strafrede habe. In der That ist dieß auch vielfach höchst augenfällig. Daß der Schlüssel der Erkenntniß in Luk. 11, 52. ein exegetischer Versuch ist, springt um so mehr in die Augen, als das zweite Hemistich offenbar nur aus dem ersten in Matth. 23, 13. seine Erklärung empfängt. Unbegreiflich ist, wie Holtzmann S. 200. Matth. 23, 25. 26. für eine abglättende Umbildung von Luk. 11, 39—41. erklären kann. Bei Matthäus setzt Christus der Sorgfalt im Reinhalten von Schüssel und Becher die Sorglosigkeit gegenüber der Sünde, die an ihrem Inhalt klebt, entgegen <sup>2)</sup>, indem er ganz naturgemäß darauf den Gegensatz von Aeußerem und Innerem anwendet. Dieser Gegensatz verführt nun Lukas, dem Aeußeren von Schüssel und Becher das Innere des Menschen entgegenzustellen, das doch damit zunächst nichts zu thun hat und durch die Luk. 11, 40. hinzugefügte Reflexion sich nur um so deutlicher als ein nicht zutreffender Gegensatz zu dem Aeußeren der Schüssel zeigt, sowohl formell als materiell, weil daraus ein gleicher Werth für die innere Reinigung und das äußere Reinhalten der Gefäße folgen würde. Daß aber Lukas in seiner

---

<sup>1)</sup> Daß diese Parabel (Luk. 14, 7—11.) aus einer anderen Quelle ist, folgt evident daraus, daß Lukas, obwohl er noch ihre Bezeichnung als Parabel B. 7. mitausernommen, sie dennoch durch seine Motivirung und die Form, die er ihr gegeben, zu einer directen, bildlosen Warnung wider das Sichvordrängen bei Tische gestempelt hat.

<sup>2)</sup> Für die Ursprünglichkeit dieser Gestalt des Vorwurfs spricht noch, daß auch das Fressen der Wittwenhäuser (Marc. 12, 40.) daran erinnert, daß der Inhalt der Schüssel aus Raub und Unenthaltbarkeit herrührt. Mit der Unenthaltbarkeit gegenüber fremdem Gut haben die Abschreiber, die sie in *adikia* und *anadapota* verwandelt, die Ausleger, die sie von der Unmäßigkeit erklärt, und Lukas, der dafür das farblose *πορνεία* gesetzt, gleich wenig anzufangen gewußt.

Quelle eine Beziehung auf den Inhalt der Schlüssel fand, folgt aus V. 41., wo Lukas auch hierauf eingeht und dadurch Gelegenheit gewinnt, die Mildthätigkeit zu empfehlen, auf die er auch sonst so besonderen Nachdruck legt (vgl. 12, 33.)<sup>1)</sup>.

Ebenso wenig aber kann Matth. 23, 29—36. eine Umbildung von Luk. 11, 47—51. sein. Abgesehen davon, daß auch hier von Lukas die Gerechten weggelassen sind (s. o. S. 70.), bleibt es bei ihm völlig unklar, wie die Pharisäer durch ihre Denkmäler den Thaten der Väter Beifall geben, während bei Matthäus die feine Ironie, mit welcher Christus aus ihrem heuchlerischen Protest gegen die Thaten der Väter ableitet, daß sie Kinder dieser Väter seien, und nun dieß *οἱοί* im metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit nimmt (vgl. 5, 45. 48.), klar vor Augen liegt. Da Matth. 23, 33. offenbare Einschaltung einer Reminiscenz an 3, 7. ist, so könnte auch V. 32. in unserem Matthäustext ein Zusatz des ersten Evangelisten sein, der dadurch den leitenden Gedanken für die folgende Strafandrohung vorausschicken wollte und nun die Beziehung des *διὰ τοῦτο* in V. 34. verdunkelt hat. Wenn aber Lukas bei den *προφητας* V. 34. an die alttestamentlichen Propheten gedacht, von denen V. 29. die Rede war, und darum die folgenden Worte der göttlichen Weisheit in den Mund gelegt hat, die nach Matth. 11, 19. (Luk. 7, 35.) in Christo erschienen war, wie sie bereits die Heilsgeschichte des Alten Testaments gelenkt hatte, so ist dieß offenbar eine Aenderung, welche die Schwierigkeit heben soll, daß Christus sich die Sendung der Propheten zuschreibt, und es bedarf der künstlichen Annahmen so vieler Exegeten nicht<sup>2)</sup>. Daß Luk. 11, 42—44.

<sup>1)</sup> Hier tritt nun auch das an *τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου* (Matth. V. 26.) erinnernde *τὰ ἐρότια* ein; aber das *πάντα* wird in seiner Beziehung auf die Schlüssel und ihren Inhalt erst aus der dem Bearbeiter vorschwebenden Stelle, wie sie Matthäus erhalten hat, klar.

<sup>2)</sup> Bei Matthäus ist es klar, daß Christus absichtlich die von ihm ausgesandten Voten, um sie mit den alttestamentlichen in Parallele zu stellen, als Propheten, Weise und Schriftgelehrte (vgl. übrigens Matth. 13, 52.) bezeichnet, und schon daß Lukas statt der beiden Letzteren die Apostel nennt, zeugt für seinen secundären Charakter. Derselbe zeigt sich ebenso deutlich in der Weglassung des fälschlich auf Christum bezogenen *σταυρώσαστε* und des auf jüdische Sitte bezüglichen *μαστιγοῦν ἐν ταῖς σινναγωγαῖς* (vgl. Luk. 21, 22.), dessen Ursprünglichkeit schon Matth. 10, 17. (Marc. 13, 9.) verbürgt, in der Erklärung des hebraisirten *ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς* durch *ἐκζητήσῃ*, in dem übertreibenden Zusatz *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* und in der mit der Weglassung der *δίκαιοι* zusammenhängenden Verwandlung des *πάν αἷμα δίκαιοι* in *τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν*, obwohl doch das gleich folgende Beispiel des Abel für die Ursprünglichkeit des Matthäustextes zeugt.



bei Matthäus vollständiger und ursprünglicher gegeben ist, hat auch Holzmann S. 228. zugestanden; wenn dieß aber „um der nichtjüdischen Leser und fremdartigen Sitten willen von Lukas umgebogen worden“, so ist doch nichts natürlicher, als daß die Weglassung des Wehe über die Proselytenmacherei und die pharisäische Eidescasuistik (Matth. 23, 15—21.) denselben Grund hat, zumal sich in V. 22. die angefügte Reminiscenz an Matth. 5, 34. noch vollständig deutlich abspheidet.

Sonach hätten wir auch hier die Strafrede gegen die Pharisäer vollständiger und treuer beim ersten Evangelisten erhalten als beim dritten. Auffallend ist nur die äußerst verschiedene Folge der einzelnen Weherufe bei beiden. Da nun die von Luk. 11, 37. 38. componirte historische Einleitung an sich wenig Wahrscheinlichkeit hat (vergl. Holzmann S. 150.) und offenbar nur dadurch hervorgerufen ist, daß die Rede wirklich mit dem Wehe über das Reinhalten der Eßgeschirre begann, und da sich auch im Uebrigen bei Lukas kein Motiv für die Folge der Weherufe bei ihm entdecken läßt, so mag seine Reihenfolge im Wesentlichen ursprünglich sein. Auch das muß ursprünglich sein, daß einige Weherufe speciell an die Gesetzeslehrer unter den Pharisäern adressirt waren, da dieß die Einschaltung der Zwischenrede Luk. 11, 45. veranlaßt hat und wir die *νομικοί* auch Matth. 22, 35. (Luk. 10, 25.) im apostolischen Matthäus erwähnt fanden. Nur mag eben diese ausdrücklichere Trennung der Weherufe über die *νομικοί* von den an die Pharisäer gerichteten den Verfasser veranlaßt haben, mit den beiden direct an sie adressirten (11, 46. 52.) den jetzt bei ihm dazwischenstehenden einzuschließen, um auch ihm diese Beziehung indirect zu geben, die er in der apostolischen Quelle noch nicht hatte, wie er denn auch in der That mit der Gesetzesauslegung nichts zu thun hat. Dann aber schloß die Rede, was auch an sich viel natürlicher ist, mit dem am weitesten ausgeführten Wehe, an das sich die Strafandrohung anschloß (Luk. 11, 47—51.). Dagegen erklärt sich leicht, wie der erste Evangelist zu der Umstellung der Weherufe veranlaßt ward. Wegen des in V. 1. gesetzten Auditoriums mußte das Wehe vorausgenommen werden, an das sich eine directe Ermahnung an das Volk (V. 2.) anschließen ließ; dann folgte dasjenige, durch dessen Verarbeitung zu der Warnung in Marc. 12, 38. 39. der Evangelist zu der ganzen Composition dieser Rede veranlaßt ward, und woran sich V. 8—12. die Ermahnung an die Jünger schließen konnte. Sodann folgten V. 13—15. die beiden Wehe, welche sich ebenfalls noch auf den ver-

derblichen Einfluß bezogen, den die Pharisäer auf die Menschen ausübten, und dann die fünf übrigen Wehe, welche nach Weglassung der bereits anticipirten sich fast ebenso bei Lukas folgen.

Das Schlußwort Matth. 23, 37—39. hat der erste Evangelist jedenfalls mit feinem Tact an das Ende dieser letzten Volksrede Christi gesetzt; denn daß es sein Abschiedswort war, geht aus dem Inhalte desselben klar hervor, wenn man denselben nicht mit Holzmann S. 230. in einer dem feierlichen Tone der Worte in V. 39. ebenso wie dem Eingange (V. 37.) völlig widersprechenden Weise dahin verflachen will, daß Christus sein Wiedersehen mit den Pharisäern bis zum nächsten Osterfest hinauschiebt. So hat es selbst Lukas unmöglich verstanden, da er ja Christus fortdauernd mit den Pharisäern weiter verhandeln läßt, und daß er dem Worte 13, 34. 35. nur seine Stelle gegeben hat, weil V. 33. von dem Propheten: mordenden Jerusalem die Rede gewesen war, springt in die Augen. Ja, man könnte vermuthen, daß die Strafrede, in der Jesus auch die letzte Rücksicht gegen seine Feinde fallen läßt, wirklich seine letzte war und mit jenen Worten abschloß; denn daß Lukas dieselben in Cap. 11., nachdem er einmal die Situation skizzirt hatte, wie er es 11, 37. 38. thut, weglassen mußte, liegt auf der Hand. Doch kann auch der Spruch im apostolischen Matthäus abgesondert gestanden oder einen anderen Zusammenhang gehabt haben.

### 8. Die Parusierede (Matth. 24. 25.).

Nach Holzmann S. 95. ist der Grundstock der hier verarbeiteten Parusierede zuerst von Marcus concipirt. Dieß wäre nun gegen alle Analogie der bisher gefundenen Resultate, da wir die Grundlage der größeren Redecompositionen im ersten Evangelium überall aus dem apostolischen Matthäus entlehnt fanden. Doch ist der Gegenbeweis hier schwer zu führen, da, nach der im Wesentlichen so großen Uebereinstimmung zwischen Marcus und dem ersten Evangelisten zu urtheilen, jener die Rede vollständiger und treuer als irgend eine andere aufgenommen haben muß, was sich übrigens bei der Bedeutsamkeit ihres Inhalts für die apostolische Zeit leicht genug begreift. Dennoch haben wir bereits oben S. 71—73. bei Besprechung des Abschnittes Marc. 13, 9—13. (Matth. 10, 17—22.) Indicien genug gefunden, welche uns berechtigen, auch hier das Quellenverhältniß nicht anders zu beurtheilen, als bei den übrigen Redestücken. Was sich sonst noch für unsere Auffassung beibringen läßt, dürfte im Wesentlichen Folgendes sein.

Der fließende Zusammenhang der Rede bei Marcus wird augenscheinlich dadurch unterbrochen, daß, nachdem die Rede von der Warnung, sich nicht durch falsche Messiasse täuschen zu lassen (V. 6.), ausgegangen ist, dieselbe V. 21. noch einmal wiederkehrt, in einem Zeitpunkt, wo unmittelbar vor der wirklichen Parusie (V. 24 ff.) dieselbe schwerlich mehr am Orte ist. Beim ersten Evangelisten ist diese aus Marcus mit herübergenommene Warnung (Matth. 24, 23.) um so auffallender, als unmittelbar darauf (V. 26.) dieselbe Warnung noch einmal wiederkehrt. Nun stimmt Holzmann darin mit mir überein, daß V. 26 — 28. eine Einschaltung aus dem apostolischen Matthäus ist, die sich in ihrem ursprünglichen Zusammenhange noch Luk. 17, 23. 24. 37. findet <sup>1)</sup>. Dann hätten wir also in Marc. 13, 21. und Luk. 17, 23. (Matth. 24, 26.) wieder zwei selbstständige Parallelen, deren Uebereinstimmung aber doch zu groß ist, um sie auf die mündliche Ueberlieferung zurückzuführen. Können wir also in Marc. 13, 21. nur eine Reminiscenz an eine Stelle des apostolischen Matthäus sehen, und unterbricht diese Reminiscenz störend einen fließenden Zusammenhang, so ist klar, daß Marc. 13. eine Rede aus einer anderen Quelle zu Grunde liegt, in welche dieser Spruch eingeschaltet worden, und dieses kann, wie bei der eben besprochenen Einschaltung, nur der apostolische Matthäus sein <sup>2)</sup>. Durch die zwiefache Benutzung des apostolischen Matthäus und der Form, welche ein Ausspruch desselben bei Marcus erhalten, ist dann, wie gewöhnlich, die Doublette Matth. 24, 23. 26. veranlaßt <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Nur das möchte ich bezweifeln, ob V. 37. in der ursprünglichen Quelle wirklich den Schluß der Rede bildete oder nicht vielmehr wie Matth. 24, 28. auf V. 26 27. (vgl. Luk. 17, 23. 24.) folgte, da dieser Spruch Luk. 17, 25. durch einen von Lukas offenbar selbst componirten Uebergang ersetzt und in V. 37. durch eine auch nach Holzmann S. 233. von Lukas componirte Frage angeknüpft wird, um einen Abschluß zu gewinnen.

<sup>2)</sup> Ob zu dieser Einschaltung noch Marc. V. 22. 23. gehört, darüber kann gestritten werden. Die Verse würden die große Seelengefahr für die Auserwählten, von der V. 20. redet, dadurch begründen, daß falsche Propheten sie zu verführen suchen (von *ψευδοπροphetαι* ist im gesicherten Text des Marc. V. 22. nicht die Rede); doch scheint allerdings nach V. 19. jene Seelengefahr nur durch die äußere *Πλῆθys* veranlaßt, und daß Lukas die ganze Stelle Marc. 13, 21—23. wegläßt, erklärt sich am leichtesten, wenn sie nicht im apostolischen Matthäus stand.

<sup>3)</sup> Die Form von Matth. 24, 26. scheint mir wegen des concreten exemplifi-

In ganz anderer Weise läßt sich derselbe Beweis bei Marc. 13, 15. 16. führen. Hier weicht nämlich Lukas in der Parallele auffallend ab (21, 21. 22.) und dieß erklärt sich, wie bei Luk. 21, 14. 15. (und ähnlich Matth. 24, 9—14., s. o. S. 72.), daraus, daß er sich bewußt war, die Stelle in ihrer ursprünglichen Gestalt schon anticipirt zu haben. Es findet sich nämlich die Stelle in einer fast genau der Stelle Marc. 13, 15. 16. entsprechenden Gestalt bereits Luk. 17, 31. in einer Rede, die auch nach Holzmann aus dem apostolischen Matthäus entlehnt ist (S. 233.). Hier hätten wir also wieder entweder zwei selbstständige Parallelen, die sich doch so auffallend ähnlich sind, daß selbst Holzmann sich gezwungen sieht, anzunehmen, es sei die Form der Stelle bei Lukas der im Marcus ähnlich gemacht, oder wir hätten einen schlagenden Beweis, daß dieses Stück in der Parusierede des apostolischen Matthäus stand. Nun könnte es freilich ebenso wie Marc. 13, 21. eine Einschaltung aus dem apostolischen Matthäus sein, die Marcus seiner eigenen Composition eingefügt hat. Allein schon daß Lukas dieselbe nicht wie Marc. 13, 21. ausgelassen, sondern wie Marc. 13, 9—13., wenn auch in freier Umarbeitung, festgehalten, spricht dafür, daß sie dem Grundstock dieser Parusierede angehörte. Dieß wird aber zur vollen Gewißheit, wenn wir sehen, wie sie in dem Zusammenhange von Luk. 17, 31. nur dann einen Sinn hat, wenn man ihr die dort von dem Bearbeiter offenbar intendirte Bedeutung giebt, man solle sich am jüngsten Tage behufs seiner Errettung alles irdischen Besizes entschlagen, welche Bedeutung zwar mit des Lukas Anschauung vom irdischen Besiz und mit dem von ihm herbeigezogenen Beispiel von Lot's Weib (B. 32.) stimmt, aber dem Wortlaut der Stelle sichtbar widerstrebt. Die Stelle kann also in jenem Zusammenhange nicht im apostolischen Matthäus gestanden haben, sondern nur in der Marc. 13. benutzten Parusierede, und da nun Lukas in jenem Abschnitt durchgängig den apostolischen Matthäus benutzt, so muß die Parusierede in diesem enthalten gewesen sein.

Dazu kommt nun endlich die eigenthümliche Erscheinung, daß Luk. 21, 5—7. ähnlich wie bei der Parabelrede eine viel kürzere Einleitung hat, welcher die bei Marc. 13, 3. gezeichnete Scenerie ganz fehlt. Diese eigenthümliche Kürzung hat Holzmann S. 236. nicht

cirenden ἐν τῇ ἐρήμῳ — ἐν τοῖς ταπεινοῖς die ursprüngliche zu sein, wie im Folgenden die Erwähnung von Ost und West (B. 27.). Die verallgemeinernde Form bei Lukas könnte durch Reminiscenz an Marc. 13, 21. mitbedingt sein.

erklärt, sie kann nur darauf zurückgeführt werden, daß es der Rede eben im apostolischen Matthäus wie gewöhnlich noch ganz an der speciellen geschichtlichen Einleitung fehlte. Freilich kann diese Berücksichtigung des apostolischen Matthäus in der Einleitung auffallen, da sich die übrige Gestalt der Rede bei Lukas im Wesentlichen hinreichend aus Marcus erklärt; doch haben wir ja gesehen, daß in dieser Rede Marcus den apostolischen Matthäus sehr treu wiedergegeben hat, und wenigstens an einer Stelle hat sich gezeigt, daß Lukas eine nachweisliche Einschaltung des Marcus in den apostolischen Matthäus (V. 21—23.) entfernt hat, womit das schon früher S. 72. über die Auslassung von Marc. 13, 10. Gesagte zu vergleichen ist. Ja, daß die Urgestalt, welche die Rede im apostolischen Matthäus hatte, dem Lukas vorlag, erhellt noch aus einem anderen Grunde. Die Parusierede schloß höchst naturgemäß mit Marc. 13, 31., höchstens mit Marc. 13, 32., obwohl dieß auch ein Zusatz des Marcus sein kann, den Lukas Act. 1, 7. benutzt hat. Wie kommt es aber, daß die im Wesentlichen überhaupt und namentlich am Schlusse wieder (Marc. 13, 28—31.) so treu zusammenstimmenden Parallelen von Marc. V. 34. ab auf einmal so ganz auseinandergehen? Dieß läßt sich naturgemäß nur so erklären, daß dort ein paränetischer Zusatz des Marcus zu der Parusierede der apostolischen Quelle begann, den jeder der beiden Evangelisten in seiner Weise frei zu bearbeiten und weiter auszuführen sich erlaubte. Da dieser aber eben durch V. 32. veranlaßt ist, so ist es um so wahrscheinlicher, daß die apostolische Parusierede mit Marc. 13, 31. schloß.

Betrachten wir jenen paränetischen Schluß bei Marcus näher, so ist es wohl unzweifelhaft, daß er aus Reminiscenzen an den apostolischen Matthäus zusammengewebt ist. Denn die Ermahnung zur Wachsamkeit (V. 33.), die Matth. 24, 42. offenbar aus Marcus entlehnt ist, würde nicht Matth. 25, 13. wiederkehren, wenn sie der erste Evangelist nicht in der dort benutzten Quelle, dem apostolischen Matthäus, als Pointe des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen gefunden hätte. Es folgt V. 34. der Aufsatz zu einer Parabel, der nicht nur im Wortlaut (vgl. das *ὡς ἀνδρῶνος ἀπόδημος*, dem hier so wenig ein Nachsatz folgt, wie Matth. 25, 14.), sondern auch in der Vertheilung verschiedener Aufgaben an die einzelnen Knechte an die Parabel von den anvertrauten Centnern erinnert; doch wird dieselbe gar nicht näher ausgeführt, sondern offenbar mit einer anderen Rede des apostolischen Matthäus vermischt, die sich Luk. 12, 36—38. erhalten hat (vgl. besonders Marc. V. 35. 37. mit Luk.



12, 38. 41. <sup>1)</sup>). Anstatt dieser praktischen Schlußermahnung, die aus von ihm bereits benutzten Stoffen componirt war, hat nun Lukas eine freie Variation auf das Thema von der Wachsamkeit, die sich so leicht aus Reminiscenzen an Jes. 24, 17., 1 Theff. 5, 3. und Marc. 13, 27. erklärt, daß hier schwerlich eine andere Quelle zum Grunde liegt. Der erste Evangelist dagegen hat hier, wie so oft, die Gelegenheit benutzt, andere Stoffe aus dem apostolischen Matthäus anzuschließen, die zum Theil mit den von Marcus benutzten zusammenhängen, die er aber ausführlich und treu wiedergegeben hat.

Er schaltet nämlich zuerst „als Commentar von οὐδεὶς οἶδεν (V. 36.)“ (vgl. Holtzmann S. 202.) V. 37—41. eine Reihe von Sprüchen aus dem apostolischen Matthäus ein, die auch nach Holtzmann Luk. 17. aus derselben Quelle aufgenommen sind und das überraschende Kommen der Parusie schildern. Es ist dabei zu erwägen, daß er aus derselben Stelle jener Quelle bereits V. 26—28. einen Abschnitt aufgenommen hatte und nun lediglich den Context jener Stelle weiter benutzt. Man braucht nur V. 37. mit V. 27. (Luk. 17, 26. mit V. 24.) zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß diese so gleich gestalteten Sprüche ursprünglich zusammenständen. Ja, da wir bereits oben S. 121. 177. Luk. 17, 31—33. als eine Einschaltung des Evangelisten erkannt haben und demnach auch die auf Lot's Weib (V. 32.) vorbereitende, mit Luk. 17, 26. 27. ganz parallel gebildete Erwähnung der Tage Lot's (V. 28—30.) wahrscheinlich zu dieser Einschaltung gehört, so folgte in der apostolischen Quelle Luk. 17, 34. 35. auf Luk. 17, 27. wie in unserem ersten Evangelium Matth. 24, 40. 41. auf Matth. 24, 39. Nur den dogmatischen Terminus von der Parusie hat der erste Evangelist hier eingeführt. Damit war jene zweite Parusierede des apostolischen Matthäus ebenfalls erschöpft und der erste Evangelist wendet sich nun, nachdem er, wie gezeigt, in V. 42. Marc. 13, 33. (vgl. V. 35—37.) aufgenommen, zu einer dritten derartigen Rede, die das Gleichniß vom Diebe und vom untreuen Knechte enthält und die er vollständig giebt, wie sie Luk. 12, 39—46. uns noch erhalten ist, da V. 41. eine Einschalt-

<sup>1)</sup> Daß die von Lukas gebildete Zwischenfrage 12, 41. auffallend an Marc. 13, 37. erinnert, hat Holtzmann S. 152. richtig hervergehoben; aber wie soll Lukas in jenem Zusammenhange, wo er nur aus dem apostolischen Matthäus referirt, plötzlich auf Marc. 13, 37. verfallen sein, wenn nicht in jenem Zusammenhange etwas Aehnliches im apostolischen Matthäus stand, d. h. wenn nicht Marc 13, 37. aus dem apostolischen Matthäus ist?

tung des Lukas ist, die an dieser Stelle offenbar den Context unterbricht und aus einem Spruch gebildet ist, der, ähnlich wie Marc. 13, 37. lautend, sich an Luk. 12, 38. angeschlossen<sup>1)</sup>.

Die nun folgende Parabel von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1—13.) scheint Holzmann S. 202. für eine Bildung des ersten Evangelisten zu erklären, während er es S. 157. 159. selbst für wahrscheinlich hält, daß sie im apostolischen Matthäus stand. Da wir uns nun die Wiederholung von Matth. 24, 42. in 25, 13. nur aus der Benutzung verschiedener Quellen erklären können, so muß, wie schon oben bemerkt, die Parabel von den zehn Jungfrauen, deren Pointe dieser Spruch bildet, allerdings von dorthier entlehnt sein. Es läßt sich aber auch die Stelle derselben noch mit ziemlicher Sicherheit nachweisen. In der Stelle Luk. 12, 35—38. erinnert der Zug von den brennenden Lampen, von den wartenden Menschen, von der Hochzeit und dem Verziehen und Anklopfen des Herrn so stark an einzelne Züge unseres Gleichnisses, daß nur ein doppelter Fall möglich ist. Entweder haben wir Luk. 12, 35—38. eine freie Verarbeitung der bunt durcheinander gewürfelten Stoffe unseres Gleichnisses, die dadurch veranlaßt sein könnte, daß Lukas die jüdischen Hochzeitsgebräuche für seinen Lesern zu unbekannt hielt, als daß er es in seiner ursprünglichen Gestalt aufnehmen konnte, oder es schloß sich unser Gleichniß unmittelbar an Luk. 12, 38. (V. 41.) an. Da wir nun sehen, daß Marc. 13, 35—37. sich eine Reminiscenz an den Wortlaut von Luk. 12, 38. (41.) findet, und dieser also im apostolischen Matthäus gestanden haben muß, so bleibt nur der letztere Fall übrig. Wir haben dann auch hier wieder ein Gleichnißpaar, wie wir es schon sonst im apostolischen Matthäus gefunden haben, von dem Lukas nur die erste Hälfte aufgenommen hat. Doch gestehe ich gern, daß man hierüber verschieden urtheilen kann, wenn

<sup>1)</sup> Wichtig bemerkt Holzmann S. 202., daß Matth. 24, 51. das Wort vom Heulen und Zähneknirschen vom ersten Evangelisten hinzugefügt ist. Im Uebrigen hat aber auch hier der erste Evangelist den ursprünglichen Text. Denn der *δοῦλος* ist bei Lukas nur zum *οἰκονόμος* gemacht, weil er im Gleichniß über Andere gesetzt ist und so die Parabel eine Beziehung auf die eingeschaltete Zwischenfrage des Petrus V. 41. gewinnt; deshalb sind denn auch die *σύνδουλοι* in *παῖδες* und *παῖδες* verwandelt. Das *ἀληθὲς* ist Erklärung des im apostolischen Matthäus gewöhnlichen *ἀμὴν*, und *μεθ' ὅτε* stärker als *μετὰ μεθ' ὅτε* und das *ἀπίστω* offenbar Aenderung des nicht verstandenen *ὑποκριτῶν* mit Bezug auf V. 42.

man Marc. 13, 35—37. für eine sehr freie Reminiscenz an die Parabel von den zehn Jungfrauen hält und annimmt, daß sich dem Evangelisten Lukas 12, 35—38. wirklich mit der apostolischen Parabel die Erinnerung an Marc. 13, 35—37. vermischt habe. Daß aber unsere Parabel in der apostolischen Quelle stand, zeigt auch Luk. 13, 25., wo eine Reminiscenz an Matth. 25, 10—12. kaum zu erkennen ist.

Es wird hier der Ort sein, überhaupt auf jenen Abschnitt Luk. 13, 22—30., den wir schon wiederholt gelegentlich berührt haben, etwas näher einzugehen. Dem ersten Anschein nach nämlich haben wir hier auch eine auf die Parusie, wenigstens auf das mit ihr beginnende vollendete Gottesreich bezügliche Rede, die aus dem apostolischen Matthäus entnommen ist; denn B. 28. 29. ist ja zweifellos gleich Matth. 8, 11. 12., und da dieser Spruch im ersten Evangelium einer Geschichte eingereiht ist, der er aller Wahrscheinlichkeit nach nicht angehört hat, so wäre ja hier vielleicht sein ursprünglicher Ort zu suchen. In der That nimmt dieß auch Holzmann S. 153. an und findet eine besondere Bestätigung seiner Construction dieser apostolischen Hauptquelle darin, daß Luk. 13, 24—30. mit Luk. 12, 35 ff. und 54 ff., womit es nach derselben noch ziemlich eng zusammenhing, auch dem Inhalte nach verwandt ist. Allein näher zusehen, fehlt es unserem Abschnitte doch gar sehr an der Einfachheit und Durchsichtigkeit, die sonst den Reden im apostolischen Matthäus eignet. Die Rede beginnt nach der historischen Einleitung (B. 22. 23.), die auch Holzmann für ein Werk des Evangelisten hält, mit der Ermahnung, man solle ringen, einzugehen durch die enge Pforte (B. 24.). Gewiß ist diese Art, das Bild von der engen Pforte als ein ganz bekanntes zu behandeln, sehr auffallend, da es außer Matth. 7, 13. nicht in den Evangelien vorkommt. An dieser Stelle heißt es zwar auch: „Gehet ein durch die enge Pforte“; aber es wird B. 14. erklärt, um welche Pforte es sich handle, und durch diese Erklärung gewinnt denn auch das εἰσελθεῖν seine nähere Bestimmung, die hier, wo wir den Anfang eines selbstständigen Redestücks haben sollen, rein errathen werden muß. Begründet wird bei Lukas die Ermahnung durch die Erinnerung daran, daß Viele trachten werden einzugehen und es nicht vermögen. Es ist nicht schwer, indem man sich aus dem Folgenden vergegenwärtigt, welche Personen und welcher εἶρεν gemeint ist, den scheinbaren Widerspruch mit 11, 9. zu heben, der sich auch noch in dem Anklopfen, auf das kein Deffnen folgt, durch B. 25.

hinzieht, aber der Ausdruck bleibt doch sehr auffallend. Denn im Zusammenhange mit der vorhergegangenen Ermahnung kann man doch eigentlich nur daran denken, daß Viele sich bemühen werden, durch die enge Thüre einzugehen, und doch, eben weil sie so eng ist, nicht hindurchkommen. Hier scheint also an ein sittliches Streben gedacht, das, weil die geforderte Leistung ihm zu schwer ist, sein Ziel nicht erreicht, während aus dem Folgenden erhellt, daß an Solche gedacht ist, die ohne ernstes sittliches Streben ihren Anspruch auf Eintritt ins Gottesreich darauf gründen, daß Christus unter ihnen gewirkt hat. So wie der Spruch hier steht, kann er also aus mehr als einem Grunde nicht gelautes haben, und wir haben also, wie schon früher S. 59. bemerkt, nicht die Grundlage von Matth. 7, 13. 14., sondern eine frei behandelte Reminiscenz an diese Stelle. Von dorthier entlehnt ist das Bild von der engen Pforte, von dorthier der Gegensatz der πολλοί und ὀλίγοι, von denen die Letzteren in der auch nach Holzmann von Lukas componirten Frage erscheinen, von dorthier das vergebliche ζητεῖν der Vielen, das dem dortigen εὐρίσκειν der Wenigen entspricht, von dorthier das Verettetwerden der Wenigen, das dem dortigen Gehn der Vielen εἰς ἀπόλειαν entspricht.

Es folgt nun bei Luk. V. 25. 26. in einer Periode, wie wir sie vergeblich irgend wo im apostolischen Matthäus suchen würden, ein Gleichniß, das freilich das sehr Auffallende hat, daß in ihm die angedeuteten Personen unmittelbar eine Rolle spielen und darum auch im Nachsatz sich an die Stelle des Hausherrn unmittelbar der dadurch bezeichnete Messias unterzieht und die Rede der Hausgenossen, ganz aus dem Bilde heraustretend, die abzubildende Sache ganz bildlos bezeichnet. Gewiß sieht das Alles nicht sehr nach einem ursprünglichen Referat aus. Betrachten wir aber V. 25. näher, so ist die Reminiscenz an die Parabel von den zehn Jungfrauen unmerkbar. Wie dort wird die Thüre verschlossen, wie dort kommen Etliche zu spät und sprechen: κύριε, ἀνοιξον ἡμῖν, wie dort antwortet der Herr und spricht: οὐκ οἶδα ὑμᾶς. Aber so trefflich diese Züge in der Parabel von den zehn Jungfrauen durch die ganze Scenerie des Gleichnisses motivirt sind, so wenig will hier die parabolische Einkleidung zu dem von der einen Seite damit zusammenhängenden Bilde von der engen Thüre, durch welche Viele sich vergebens hindurchzuringen abmühen, passen, da hier doch die Pointe eine so ganz andere ist. Wir können also auch hier nur eine Reminiscenz an die Parabel der apostolischen Quelle finden, die nicht ganz glücklich mit der vorigen zu

einem Ganzen verwebt ist. Blicken wir aber auf den Nachsatz in V. 26., so begegnen wir hier wieder einer Reminiscenz an Matth. 7, 22., die freilich so frei ist, daß wir wohl hier ebenso gut einen ganz ursprünglichen Spruch haben könnten, wenn nur nicht in V. 27. die Reminiscenz an Matth. 7, 23. unzweifelhaft hervorträte. Wie dort erklärt Christus, sie nicht zu kennen, — im Ausdruck klingt noch Matth. 25, 12. nach! — wie dort befiehlt er ihnen, von ihm fortzuzweichen, wie dort bezeichnet er sie als Thäter der Ungerechtigkeit. Allein so treffend dieser Ausdruck Matth. 7, 23. im Zusammenhange motivirt ist, so wenig ist das hier der Fall, wo ihnen doch höchstens der Mangel an dem rechten *ἡγεῖν* und das falsche Vertrauen auf die äußere Verbindung mit Christo vorgeworfen werden kann und wo das *ἀπόστειτε ἀπ' ἐμοῦ* für die ohnehin vor der verschlossenen Thüre Stehenden keinen rechten Sinn hat. Wir haben hier also eine dritte Reminiscenz an eine Stelle, deren genuinen Zusammenhang wir durchaus anderswo suchen müssen (s. o. S. 59.).

Aber selbst der folgende Spruch V. 28. 29. will sich hier nicht so recht fließend anschließen. Wir verstehen wohl, wie Matth. 8, 11. 12. die *υἱοὶ βασιλείας*, d. i. die ursprünglichen Reichsangehörigen, als aus dem Reiche herausgeworfen bezeichnet werden können; allein auf die, welche, zu spät kommend, die Thüre verschlossen finden, will doch dieß *ἐκβάλλεσθαι* immer nicht recht passen. Den Schluß bildet V. 30. die Gnome, deren ursprünglichen Sinn und Ort wir Matth. 20, 16. gefunden haben und die im Widerspruch mit dem allgemeinen Sinn einer solchen Gnome und nicht ohne dadurch nothwendig gewordene Aenderung hier, übrigens sinnig genug, auf das concrete Verhältniß der vom Reiche ausgeschlossenen Juden und der dazu berufenen Heiden angewandt wird. Nach allem diesem bestätigt sich die Vermuthung, daß wir hier eine selbstständige Rede aus dem apostolischen Matthäus haben, nicht, vielmehr haben wir hier nur ein Gewebe von Reminiscenzen aus demselben, dessen Zweck nur darin gefunden werden kann, dem im apostolischen Matthäus, wie es scheint, ziemlich abgerissen erhaltenen Ausspruch Matth. 8, 11. 12. (Luk. 13, 28. 29.) eine breitere Grundlage und einen farbenreicheren Hintergrund zu geben <sup>1)</sup>.

Wir fahren nunmehr in der Analyse von Matth. 25. fort und

<sup>1)</sup> Uebrigens zeigt die Hinzufügung der Propheten zu den Erzb Vätern und des Nordens und Südens zu Ost und West, daß wir bei Lukas nicht mehr die ursprünglichste Gestalt dieses Spruches haben.



treffen dort zunächst auf die Parabel von den anvertrauten Talenten (Matth. 25, 14—30.). Daß diese aus dem apostolischen Matthäus sei, zeigt Luk. 19, 11—27. und wird auch von Holzmann S. 155. zugegeben. Allein auch hier läßt sich Holzmann verleiten, die Form der Parabel bei Lukas für ursprünglich zu halten (vgl. S. 202.), obwohl der bei demselben eingemischte Zug von den gegen den Usurpatorkönig protestirenden Bürgern eine Zweiseitigkeit in die Parabel bringt, die derselben zwei völlig heterogene Pointen giebt, und mit seiner Auspielung auf die Regierungsverhältnisse des Archelaus eine der parabolischen Lehrform widersprechende und in den Parabeln der Evangelien beispiellose Einführung concreter geschichtlicher Verhältnisse in den Parabelstoff mit sich bringt. Ueber der Einführung dieses Zuges ist nun der erste Theil der Parabel bei Lukas verkürzt worden, indem, was die Bürger während der Abwesenheit des Herrn thaten, an die Stelle dessen getreten ist, was die Knechte mit dem ihnen anvertrauten Gute thun, und erst bei der Erzählung von der Rechenschaft, die der rückkehrende Herr fordert, treffen beide Darstellungen wieder zusammen. Allerdings fehlt es auch sonst in denselben nicht an Abweichungen, die wir kritisch prüfen müssen. Daß aus dem verreisenden Mann (Matth. 25, 14.) ein edelgeborener Herr (Luk. 19, 12.) geworden ist, war mit jener Einschaltung von selbst gegeben; aber auch zwischen Matth. 25, 14. 15. und Luk. 19, 13., die sonst im Ausdruck mannichfach zusammentreffen, besteht der Unterschied, daß nach Matth. der Herr je drei Knechten je nach ihrem Vermögen (damit zu wuchern) fünf, zwei und ein Talent anvertraut, während er nach Lukas von je zehn Knechten jedem eine Mine giebt. Fragen wir nun, welche von beiden Darstellungen die ursprüngliche sei, so giebt darüber der Fortgang der Erzählung bei Lukas einen unzweifelhaften Aufschluß. Denn als der Herr Rechnung fordert, erscheinen wirklich auch bei ihm nur drei Knechte, wie bei Matthäus (vgl. Luk. 19, 16. *ὁ πρῶτος*; B. 18. *ὁ δεύτερος*; B. 20. *ὁ τρίτος* nach Tischendorf), und wirklich bringt der erste zehn, wie der erste bei Matthäus, der zu den fünf ihm anvertrauten noch fünf andere gewonnen hat, der zweite fünf, die an die vier des zweiten bei Matthäus erinnern. Auch bei Lukas hat also factisch jeder eine *ιδία δύναμις* gehabt, nur daß bei Matthäus dieselbe bereits bei der Vertheilung berücksichtigt wird, während sie bei Lukas erst bei dem Resultat ihrer Wirksamkeit zum Vorschein kommt. Hier ist es doch augenfällig, daß durch die Darstellung des Lukas noch die zu Grunde liegende Darstellung des

Matthäus hindurchscheint. Aber auch bei der Erzählung von der Belohnung der beiden treuen Knechte zeigt sich die secundäre Gestalt der Darstellung bei Lukas. Bei Matthäus heißt es: „Du bist über Wenigem getreu gewesen“ (V. 21.), bei Lukas mit Anspielung an 16, 10.: ἐν ἐλαχίστῳ, das bei ihm auch besser zu der einen Mine, die jedem anvertraut ist, paßt. Bei Matthäus heißt es: „Ich will dich über Viel setzen“ (V. 21.), bei Lukas empfängt der Knecht, den zehn Minen, die er gewonnen hat, entsprechend, Macht über zehn Städte, eine Specialisirung, die wiederum damit zusammenhängt, daß der edelgeborene Herr als König zurückgekehrt ist. Die gleiche Differenz wiederholt sich beim zweiten Knecht, wo nur durch die Kürzung des Gleichnisses (V. 18. 19.) die Ähnlichkeit mit Matthäus noch mehr zurücktritt. Am analogsten ist die Scene mit dem dritten Knechte durchgeführt, nur daß hier V. 21., der kleineren Summe entsprechend, die Mine nicht vergraben, sondern im Schweistuch niedergelegt, das schwer verständliche συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας durch αἵρεις δὲ οὐκ ἔθραυες erklärt und V. 22. das, was Matthäus V. 26. thatsächlich geschieht, in ἐκ τοῦ στόματός σου κρινῶ σε ausdrücklich angekündigt wird. In V. 24. erscheinen dann als die bei Matthäus nicht Genannten, zu welchen der Herr redet, die Trabanten, die ihm als König zukommen, und machen V. 25. eine ganz unpassende, nur die Pointe des Urtheils vorbereitende und darüber selbst die Construction durchbrechende Zwischenbemerkung, und nachdem bereits mit der Gnome V. 26. das Gleichniß gedeutet und geschlossen, folgt noch V. 27. die Abwicklung des Zuges von den protestirenden Bürgern, die der König hinrichten läßt<sup>1)</sup>. Nach dieser kritischen Beleuchtung des Verhältnisses der beiden Parabeln wird es wohl klar sein, wie wenig wahrscheinlich es ist, daß, wie Holzmann S. 202. 203. behauptet, erst der erste Evangelist durch Weglassung der Beziehung auf Archelaus die ursprünglich zweiseitige Parabel zu einheitlicher

<sup>1)</sup> Auch Matth. 25, 30. haben wir noch nach der Schlußgnome ein Wort über die Bestrafung des unnützen Knechtes, das ganz aus den Verhältnissen der Parabel herausgeht und offenbar nichts ist als eine unpassende Anwendung des von dem ersten Evangelisten so häufig (13, 42. 50. 22, 13. 24, 51.) benutzten Wortes Matth. 8, 12. Uebrigens dürfte auch der Zug von dem Eingehen zur Freude des Herrn (V. 21. 23.), der ebenfalls aus der Situation der Parabel herausgeht und bei Lukas ganz fehlt, ein Zusatz des ersten Evangelisten sein.

Harmonie gestaltet hat, zumal sich, wenn doch einmal die Parabel in diesen Zusammenhang, wo von der Wachsamkeit die Rede war, nicht recht paßte, nicht absehen läßt, woher der Verfasser nicht bei einer so tief greifenden Umänderung derselben sie zugleich etwas mehr diesem Zusammenhange anpaßte. Es läßt sich aber kein Zug in der ihm zugeschriebenen Umbildung aus dieser Veränderung ihrer Stellung erklären.

Dagegen ist es klar, daß die Stelle, an welcher Lukas die Parabel eingeschaltet hat, zu dem von ihm hinzugebrachten Zuge Veranlassung gegeben. Lukas nämlich läßt nach 19, 11. die Parabel gesprochen sein, als Jesus sich Jerusalem näherte und man — wozu allerdings unter den damaligen geschichtlichen Verhältnissen mancherlei Veranlassung gegeben war — meinte, nun werde das Messiasreich erscheinen. Für diese Situation, die auch nach Holzkmann S. 132. Lukas erst geschaffen hat, war die Parabel natürlich in ihrer Urgestalt bei Matthäus wenig geeignet. Zwar sprach sie von einem Manne, der erst wegreifen mußte, ehe er wiederkehren konnte, um mit seinen Knechten Rechnung zu halten, und da hiermit unzweifelhaft der Messias gemeint war, so konnte man wohl schließen, daß die mit dem messianischen Gericht verbundene Reichserrichtung erst nach einer zeitweiligen Entfernung des Messias von der Erde eintreten werde. Allein dem Evangelisten kam es gerade auf diesen Punkt hauptsächlich an und so fügte er jenen Zug hinzu, dessen Sinn zweifellos unmittelbar der ist, daß die Einnahme der Königsherrschaft, also die Reichserrichtung seitens des Messias erst nach einer längeren Entfernung eintreten könne, dann aber das Gericht über die gegen ihn protestirenden Juden mit sich bringen müsse. Freilich könnte dieser Zug nicht von Lukas herrühren, wenn derselbe, wie Holzkmann S. 202. meint, in dem ähnlichen, welchen der erste Evangelist dem Gleichniß vom großen Gastmahl hinzugefügt hat (22, 6. 7.), benutzt wäre. Allein der letztere ist doch eine so durchsichtige Allegorie auf die Ermordung des Messias und die Zerstörung Jerusalems, daß es zu seiner Erklärung der so ganz verschiedenen Allegorie bei Lukas durchaus nicht bedarf. Ebenso wenig scheint mir die Annahme Holzkmann's für sich zu haben, daß die Parabel ursprünglich im apostolischen Matthäus nach Luk. 16, 10—12. gestanden habe (vgl. S. 155.), da der Anklang von Luk. 19, 17. an 16, 10., wie wir gesehen, erst durch den Bearbeiter hineingebracht ist. Wohl aber finden sich Luk. 12, 47. 48. zwei Sprüche, die in einer

ganz ähnlichen Verwandtschaft mit unserer Parabel stehen, wie Luk. 12, 35—38. mit der Parabel von den zehn Jungfrauen, da der träge Knecht eben darum gerichtet wird, weil er seines Herrn Forderung wohl gewußt und doch nicht erfüllt hat, die beiden anderen aber (nach der ursprünglichen Darstellung) gleich belohnt werden, weil sie zwar Verschiedenes geleistet, aber doch jeder nach dem Maße dessen, was ihm anvertraut, das von ihm Geforderte. Sei es also, daß diese Sprüche im apostolischen Matthäus der Parabel vorhergingen, oder daß sie Lukas an ihre Stelle gesetzt, weil er die Parabel selbst sich für eine spätere Stelle aufbewahrte, immer werden wir in diesem Zusammenhange den ursprünglichen Ort der Parabel im apostolischen Matthäus zu suchen haben. Stand aber im apostolischen Matthäus der Abschnitt Luk. 12, 35—38. mit der Parabel von den zehn Jungfrauen und Luk. 12, 47. 48. sammt der Parabel von den Talenten so nahe bei einander, so begreifen wir leicht, wie Marcus 13, 33—37. dazu kam, mit der Reminiscenz an die Parabel von der Wachsamkeit oder an den damit verbundenen Abschnitt Luk. 12, 35—38. die Reminiscenz an die Parabel von den Talenten (V. 34.) zu verbinden. Ebenso klar ist, wie der erste Evangelist, durch Marc. 13, 33. (vgl. Matth. 24, 42.) auf die Stelle Luk. 12, 39—46. geführt, daran zuerst die unmittelbar vor dieser Stelle stehende Parabel von der Wachsamkeit und dann die Parabel von der Treue, die unmittelbar auf dieselbe folgte, reihte, zumal er sah, daß auch Marcus in jener Schlußparänese der Parusierebe diese beiden Stellen benutzt hatte. Ob das auffallende sprachliche Zusammentreffen von Marc. 13, 34. und Matth. 25, 14. durch die beiden zu Grunde liegende apostolische Quelle, wie ich annehme, oder, wie Holzmann S. 202. will, durch eine Reminiscenz des ersten Evangelisten an Marc. 13, 34. veranlaßt ist, bleibt sich bei dieser Auffassung des kritischen Verhältnisses zuletzt gleich.

Ob die feierliche Schilderung des Endgerichts, womit Matth. 25. schließt, bereits im apostolischen Matthäus stand, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit ermitteln. Die Ähnlichkeit mit 13, 36—43., die Holzmann S. 202. urgirt, scheint mir nicht groß genug, um in ihr die Hand des ersten Evangelisten zu erkennen. Doch scheint mir in der Ausführung, welche Matth. 16, 27. der erste Evangelist dem Worte Marc. 8, 38. gegeben hat, und vielleicht schon in diesem selbst eine Reminiscenz an Matth. 25, 31 ff. hindurchzuklingen und

ebenso in dem Zusätze vom Sitzen des Menschensohnes auf dem Throne seiner Herrlichkeit, welchen der erste Evangelist Matth. 19, 28. zu der zu Grunde liegenden Stelle des apostolischen Matthäus (vgl. Luk. 22, 30.) hinzugefügt hat. Dann aber hat er jene Schilderung wahrscheinlich in apostolischen Matthäus gefunden.

Von einzelnen Sprüchen, die im apostolischen Matthäus standen, lassen sich noch einige mit Sicherheit nachweisen, so die beiden Sprüche Matth. 8, 19—22., die Luk. 9, 57—60. aufbehalten sind; der Spruch Matth. 15, 13. 14., der theilweise Luk. 6, 39. in die Bergrede eingeschaltet ist; der Spruch Matth. 17, 20., der ebenso mit Luk. 17, 6. wie mit Marc. 11, 23. 24. (vgl. Matth. 21, 21. 22.) einen gemeinsamen Ursprung hat. Ja selbst von Matth. 12, 10—12. giebt Holtzmann S. 153. zu, daß es nach Luk. 14, 3—5. in der apostolischen Quelle stand, dieß Stück würde uns aber unmittelbar zu der Frage nach den Erzählungsstücken in dieser Quelle überführen. — Es stellt sich also aus diesen Untersuchungen heraus, daß in unserem ersten Evangelium sich, abgesehen von Matth. 13, 36—43. 49. 50., wo wir ja nur Deutungen parabolischer Reden haben, und abgesehen von der Rede des Täufers, auf die wir wegen ihres Zusammenhangs mit der Frage nach den geschichtlichen Theilen in der apostolischen Quelle hier nicht eingehen können, kein irgend erhebliches Redestück findet, das nicht aus Marcus oder mit höchster Wahrscheinlichkeit aus dem apostolischen Matthäus entlehnt wäre. Einzelne Aussprüche, wie 12, 5—7.; 13, 52.; 16, 17. 18.; 18, 10.; 19, 11. 12.; 21, 16.; 23, 8—10.; 28, 19. 20., können ebenso gut aus der Ueberlieferung geschöpft sein, obwohl die Stelle 12, 5—7. noch mit der Frage nach den Erzählungsstücken in der apostolischen Quelle zusammenhängt. Es stellt sich aber weiter heraus, daß auch Lukas kein längeres Redestück hat, das nicht aus einer dieser beiden Quellen geflossen wäre; doch bleibt hier, abgesehen von der Auferstehungsgeschichte und früheren Einschaltungen, über deren Ursprung sich nichts mehr bestimmen läßt, außer einer Reihe einzelner Sprüche, wie Luk. 9, 61. 62.; 11, 28. (worüber vergleiche das oben S. 84—86. Bemerkte); 12, 15. 32. 49. 50.; 13, 2—5. 32. 33.; 16, 10—12. 15.; 17, 20. 21. 25. 28—30. 32.; 19, 40. 42—44., und einzelnen noch enger in die Geschichte verschloffenen Worten in der Leidensgeschichte, wie 22, 31. 32.; 23, 28—31., immer noch eine große Reihe von Parabeln, deren Ursprung aus dem



apostolischen Matthäus sich zwar theilweise mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuthen, aber in keiner Weise aus bestimmteren Indicien nachweisen läßt. Es sind die Gleichnisse vom Gebet (11, 5—8.), vom thörichten Reichen (12, 16—21.), vom Feigenbaum (13, 6—9.), von den geladenen Gästen (14, 12—14.), vom Thurmbauen und Kriegsführen (14, 28—33.), vom verlorenen Sohne (15, 11—32.), vom ungerechten Haushalter (16, 1—9.), vom reichen Mann (16, 19—31.), vom Lohn (17, 7—10.), vom ungerechten Richter (18, 1—8.), vom Pharisäer und Zöllner (18, 9—14.).

Holzmann hat nun freilich fast überall mit Bestimmtheit als Quelle für diese Stücke den apostolischen Matthäus nachzuweisen gesucht, allein es hängt das zusammen mit seinem Versuche, die Gestalt der apostolischen Quelle im Wesentlichen vollständig aus Lukas zu reconstituiren. Er nimmt nämlich an, daß dieselbe begonnen habe mit der Rede Christi über Johannes den Täufer, die Lukas 7, 18—35. eingeschaltet hat, und daß Lukas im Uebrigen von 9, 57. ab im Wesentlichen dem Faden dieser Quelle gefolgt sei bis 18, 14., wo sich diese Quelle in eine Sammlung von Gleichnissen verlaufen habe (vgl. S. 143—157.). Allein wie gewagt dieser Versuch ist, den Context jener apostolischen Quelle zu reconstituiren, erhellt schon aus den kritischen Operationen, die doch auch hier nöthig sind, um die apostolische Grundlage von der Bearbeitung des Evangelisten loszulösen. Zwar was Holzmann über die Art, wie Lukas die zum Theil unverbundenen oder mit unzureichenden geschichtlichen Einleitungen versehenen Redestücke der apostolischen Quelle enger zu verbinden und geschichtlich genauer zu motiviren versucht, sagt (vgl. S. 130—136.), ist zum Theil höchst treffend und überzeugend; aber die Grundlage der apostolischen Quelle wird auch nach ihm durch mehr noch als diese historiographischen Bemühungen durchbrochen. Meistens sind es freilich kleine Erzählungsstücke, die er als Einschaltungen ausscheidet, wie Maria und Martha (10, 38—42.), die Sabbathheilung (13, 10—17.), der dankbare Samariter (17, 11—19.)<sup>1)</sup>; aber abgesehen von 15,

<sup>1)</sup> Man kann sagen, die Erzählungsstücke schieben von selbst aus, da die apostolische Quelle nur Reden enthielt, aber dieses ist doch zunächst selbst nur eine Hypothese, von der man nicht bei seinen kritischen Operationen als zugestanden ausgehen kann, sondern die höchstens als Resultat derselben erscheinen darf. Uebrigens stand nach Holzmann S. 153. das Wesentliche der Sabbathheilung Luk. 14, 3—5. und nach S. 149. auch andere Notizen über Wunderheilungen in der apostolischen Quelle.

11—32., das er selbst nicht ohne Weiteres der apostolischen Quelle zuzuschreiben wagt, hat doch Lukas auch nach ihm 11, 14—26. 17, 1—4. Stücke aus einer anderen Quelle eingeschaltet. Wer bürgt aber dann dafür, daß nicht auch von den Redestücken, die Holzmann ohne Weiteres der apostolischen Quelle zuschreibt, manches von anderswoher eingeschaltet ist? Umgekehrt nimmt doch auch Holzmann an, daß Lukas die ihm vorliegende Quelle nicht ganz vollständig gegeben habe. Hat er z. B. nach Luk. 10, 22. die Stelle Matth. 11, 28—30. ausgelassen (S. 147.) und am Schlusse von Luk. 14. mehrere Sprüche, die Jesus zu den Jüngern gesprochen (S. 154.), warum soll er nicht Anderes ebenso ausgelassen haben? Endlich nimmt doch auch Holzmann an, daß Lukas sich große Umstellungen erlaubt hat. Wenn er, wie wir oben gesehen, die Parabel 19, 11—27. und die Rede 22, 24—30. in ganz entlegene Parthieen seiner Geschichtserzählung verpflanzt, wenn er die Sprüche 11, 33—36. anticipirt (s. o. S. 53.), die Sprüche 16, 16—18. nachgeholt haben soll (s. o. S. 57.), wer bürgt dafür, daß nicht vieles Andere in diesem Abschnitt des Lukas ebenso umgestellt und den vielfach von dem Evangelisten herzugebrachten geschichtlichen Situationen eingereiht ist? Und in der That müssen wir dieß ja voraussetzen, selbst wenn Lukas im Großen und Ganzen die — schwerlich erweisliche — Absicht hatte, in diese Einschaltung das Wesentliche der ganzen apostolischen Quelle zu verarbeiten. Denn wir können ja sein Verhalten zu der Marcusquelle, die uns (selbst nach Holzmann im Wesentlichen) vollständig vorliegt, noch allseitig controliren. Und welche bedeutende Einschaltungen, Auslassungen und Umstellungen sehen wir ihn da vornehmen? Ist also vorauszusetzen, daß er auch mit der apostolischen Quelle nicht anders verfahren sein wird, so muß der Versuch, aus seiner Bearbeitung derselben diese Quelle reconstituiren zu wollen, aufgegeben werden. In der That hat auch das Resultat, das man nach Holzmann auf diesem Wege gewinnt, nichts sehr Verlockendes, und der Vorwurf, den Holzmann gegen Andere erhebt, daß man diese Quelle auf keine irgendwie vorstellbare Gestalt zurückführe, scheint sich doch beinahe auf ihn zurückzuwenden. Eine Quelle, die nach S. 154. 156. immer mehr und mehr zusammenhangslos wird und sich endlich in ein buntes Conglomerat der verschiedensten Gleichnisse verläuft (S. 157.), ist doch auch kein sehr vorstellbares Ding. Und wenn man der Anordnung der Redestücke im apostolischen Matthäus auch noch so große Gleichgültigkeit gegen die Zeitfolge der-

selben zuschreibt, aber daß eine solche Redesammlung gleich nach dem einleitenden Abschnitte mit der Instructionsrede begonnen haben soll, die nach Luk. 10, 13—15. die galiläische Wirksamkeit Christi als abgeschlossen voraussetzt, das ist doch sehr unwahrscheinlich. Auch ich bin der Ansicht, daß Lukas in der großen Einschaltung 9, 51. bis 18, 14. im Großen und Ganzen dem Faden des apostolischen Matthäus folgt <sup>1)</sup>, aber da er denselben erst an der Stelle aufnimmt, wo er in der Instructionsrede ein Redestück fand, das in die von ihm 9, 51. gesetzte Situation, nämlich die Entfernung Christi aus Galiläa, hineinpaßt, und da er doch auch nach Holzmann, wie wir gesehen, mindestens ein Stück dieser Quelle schon früher gebracht hat, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß diese Quelle bereits vor jener Rede Manches enthielt und daß sie auch im Folgenden keineswegs erschöpft ward.

Allerdings kommt unsere Annahme, abgesehen von den Erzählungsstücken, auf die wir hier nicht näher eingehen können, namentlich den Parthieen des apostolischen Matthäus zu Gute, die wir allein oder vollständiger bei unserem ersten Evangelisten finden. Und hier werden wir dem Vorwurfe von Holzmann nicht entgehen, daß unsere Polemik gegen seine Construction dieser Quelle auf einer vorgefaßten Ansicht von dem Verhältniß des ersten Evangeliums zu derselben beruhe (vgl. S. 130.). Allein diesen Vorwurf meinen wir getrost ablehnen zu können, da wir in der obigen Untersuchung an zahlreichen Details nachgewiesen haben, wie die Wiedergabe der apostolischen Quelle in jenem Abschnitt des Lukas weder in der Anordnung ursprünglich noch vollständig und treu ist. Und dieser Behandlung der Quelle im Großen und Ganzen entspricht vollständig die Behandlung ihres Textes im Einzelnen, da wir ebenfalls an zahlreichen Details den secundären Charakter des Lukastextes nachgewiesen haben. In beiden Punkten entspricht aber sein Verfahren durchaus demjenigen, welches wir noch in seiner Benutzung des Marcus nachweisen können. Oder giebt nicht Holzmann selbst zu, daß Lukas, abgesehen von vielem Einzelnen, die ganze Stelle Marc. 6, 45. bis 8, 26. ausgelassen (S. 105.), daß er die

<sup>1)</sup> Meine a. a. O. S. 702. ausgesprochene Behauptung, daß sich Cap. 14—18. der Faden des apostolischen Matthäus ganz verliere, ist allerdings dahin zu restringiren, daß hier eine besondere Fülle von Parabeln sich findet, die sich wenigstens nicht mit Sicherheit auf die apostolische Quelle zurückführen lassen.

Erzählungsreihe des Marcus erst durch eine kleine, dann durch eine große Einschaltung durchbrochen (S. 104.), daß er die Synagogenscene in Nazareth, die Berufung des Petrus, die Apostelwahl, den Besuch der Verwandten u. s. w. umgestellt und zum Theil durch farbenreichere Darstellungen ersetzt habe? Hat nicht Holzmann selbst vielfältig die große Freiheit, mit welcher Lukas den Text der Marcusquelle behandelt, anerkannt? Bedarf es doch nur eines Blickes in die Leidensgeschichte, um zu sehen, wie wenig man sich bei Lukas auf eine wortgetreue Reproduction seiner Quellen verlassen kann. Woher soll es denn nun ein Vorurtheil sein, wenn man annimmt, daß er sich der apostolischen Quelle gegenüber nicht anders verhalten habe?

Gewiß hat auch der erste Evangelist die apostolische Quelle weder überall wortgetreu noch vollständig, am wenigsten in ihrer ursprünglichen Anordnung wiedergegeben. Ja, da auch wir im Großen und Ganzen dem Urtheile Holzmann's beistimmen, daß sich das erste Evangelium zum dritten verhält, wie ein ebenmäßiges Kunstwerk zu einem beliebig zu dehnenden Sammelwerk (S. 141.), so ist es natürlich, daß sich vielfach noch bei Lukas die ursprünglich selbstständige Gestalt einzelner Redestücke erhalten hat, die von dem ersten Evangelisten in einen größeren geschichtlichen oder Redezusammenhang hineingearbeitet sind. Aber wenn auch dadurch nothwendig und nachweislich hier und da der Text einzelner Redestücke erweitert, verkürzt oder sonst alterirt ist, so haben wir doch an zahlreichen Stellen die Ursprünglichkeit des Matthäustextes kritisch nachgewiesen. Und ist es denn wirklich eine so grundlose Voraussetzung, daß der erste Evangelist die apostolische Quelle neben seiner Benutzung des Marcus vollständiger, ausschließlicher und treuer wiedergegeben habe? Auch Holzmann will ja nicht mit der Tradition über das Matthäusevangelium brechen und doch kommt er S. 365. zu dem sonderbaren Resultate, daß das dritte Evangelium auch ein gewisses Recht und — wir müssen nach seiner Darstellung hinzufügen — ein ungleich größeres Recht als das erste Evangelium gehabt habe, sich nach dem Namen des Apostels Matthäus zu nennen. Dagegen stimmt es mit unseren kritischen Resultaten vollständig, daß die Ueberlieferung das Evangelium, welches relativ am treuesten und vollständigsten die Schrift des Apostels Matthäus verarbeitet, auch nach ihm benannt hat. Freilich verzichten wir darauf, und hier, wo wir die Frage nach den Erzählungsstücken im apostolischen Matthäus ganz dahingestellt sein lassen, um so mehr,

den Tenor dieser Quelle zu reconstituiren; aber ein solcher Versuch, der ohne sehr weit gehende Conjecturalkritik sich nie wird durchführen lassen, erscheint uns ohnehin bedenklich und wenig sicheren Erfolg verheißend.

So glauben wir in dem einen Hauptpunkte, der unsere kritische Grundanschauung von der des Verfassers scheidet, mit gutem Rechte bei der von uns schon früher dargelegten Auffassung bleiben zu können. Aber in dem anderen ist dieß nicht weniger der Fall. Es hat gewiß etwas sehr Ausprechendes, anzunehmen, daß wir in zwei von einander unabhängigen evangelischen Quellschriften doch so viel im Wesentlichen Uebereinstimmendes von Reden Christi finden, und Holzmann hat dieß zum Beweis für die Glaubwürdigkeit der Evangelien trefflich zu verwerthen gewußt (vgl. S. 28.). Aber ich fürchte, eine weniger wohlmeinende Kritik wird diesen Versuch nicht anders beurtheilen, wie den Beweis, den man früher aus der Zusammenstimmung unserer drei Synoptiker für die Glaubwürdigkeit ihres Inhaltes führte. Ich habe an zahlreichen Details nachgewiesen, wie mit denselben Gründen, mit welchen man heutzutage die schriftstellerische Abhängigkeit unserer Synoptiker von einander oder von gemeinsamen Quellen beweist, man auch den Beweis führen kann, daß die Redestücke im Marcus nicht unabhängig von dem durch das erste und dritte Evangelium beglaubigten Texte des apostolischen Matthäus concipirt sind. Es liegt in der Natur solcher kritischen Fragen, daß, wie man selbst unter Voraussetzung unserer Grundanschauung von dem Verhältniß zwischen dem ersten und dritten Evangelium immer noch im Einzelnen über das Maß der Ursprünglichkeit in der Wiedergabe einzelner Redestücke wird streiten können, so auch hier im einzelnen Falle der Beweis von der Abhängigkeit des zweiten Evangeliums von der apostolischen Grundquelle als unzureichend bemängelt werden kann und doch das Resultat selbst aus dem Zusammenstimmen zahlreicher Einzelbeobachtungen sich als völlig evident herausstellt. Aber die eigentliche Achillesferse der Holzmann'schen Hypothese ist doch keine Annahme eines Urmarcus. Wie Wilke seine Marcushypothese nicht durchführen konnte, ohne mit allgemein zurückgewiesener kritischer Willkür Einzelnes in unserem heutigen Marcustext als unecht zu streichen, so hat sich Holzmann genöthigt gesehen, um die Unabhängigkeit des Marcus von der apostolischen Grundquelle den gravirendsten Gegenzeugnissen gegenüber zu verthei-



digen, den ursprünglichen Marcus von unserem heutigen zu unterscheiden, den letzteren nur für eine Bearbeitung des ersteren zu erklären. Allein eben an der Undenkbarkeit eines Zweckes für eine solche Bearbeitung, wie sie hier vorausgesetzt werden müßte, scheitert diese Hypothese. Eine Bearbeitung, welche nach S. 110. nichts Anderes gethan hat, als den Anfang verkürzt, die Bergpredigt ausgelassen, die Reden in etwas — übrigens sehr unerheblich — beschnitten und einige ganz kurze erläuternde Zusätze, die meist nur aus wenigen Worten bestehen <sup>1)</sup>, hinzugefügt, ist, so viel ich sehe, nichts als eine völlig zwecklose Verstümmelung jenes Urmarcus, zu deren Annahme nur kritische Verlegenheit treiben kann. Wir legen daher diesen Urmarcus getrost zu den mancherlei Gebilden ähnlichen Namens, welche die Kritik erzeugt und wieder vernichtet hat. Es ist besser, in der Evangelienkritik sich dabei zu bescheiden, daß bei einer kritischen Grundanschauung, die sich im Großen und Ganzen aufs Evidenteste bewährt, einzelne Punkte übrig bleiben, deren Schwierigkeiten nur annähernd zu lösen sind, als mit immer neuen Hypothesen nachzuhelfen, die in sich größere Schwierigkeiten haben, als die sind, welche man dadurch lösen will.

Die auch in diesen Untersuchungen aufs Neue vertretene Grundanschauung ist aber einfach die: Es gab eine Schrift des Apostels Matthäus, welche noch ohne die Absicht, ein Leben Jesu darzustellen, längere und kürzere Reden desselben zusammenstellte, ob und wie weit auch Erzählungen, an die sich besonders hervorragende Aussprüche Christi anknüpften, das lasse ich für diesmal dahingestellt. Nächst ihm hat unser zweiter Evangelist, Marcus, mit Hülfe seiner Erinnerung an die Erzählungen des Petrus den ersten Versuch gemacht, ein Lebensbild Jesu zu entwerfen und in dasselbe wenigstens so viel von Aussprüchen und Reden Christi, die er aus dem apostolischen Buche kannte, zu verflechten, als er in dem Pragmatismus seiner

---

<sup>1)</sup> Es kommt hinzu, daß diese Zusätze größtentheils ganz den Charakter der schildernden Lebendigkeit und nachdrücklichen Umständlichkeit tragen, den ich a. a. O. S. 646 — 651. am zweiten Evangelium nachgewiesen und den Holtzmann der Grundschrift im Unterschiede von der Bearbeitung zu vindiciren sucht, wie aus dem von Holtzmann selbst S. 110. gegebenen Verzeichniß erhellt. Wie unsicher muß es da bleiben, welche von diesen ganz ähnlichen Zügen der Urschrift und welche der Bearbeitung angehören, und wie unhaltbar werden dadurch die von Holtzmann S. 111. 149. gegebenen Entscheidungen!

Darstellung passend unterzubringen vermochte. Auf der Grundlage dieses ersten Versuchs hat nun unser erster Evangelist es versucht, die alte Apostelschrift so vollständig wie möglich in seine umfassendere Darstellung des Lebens Jesu hineinzuarbeiten, und seine Schrift hat die Kirche nicht mit Unrecht als das Evangelium nach Matthäus bezeichnet. Lukas hat zwar ebenfalls jene beiden ältesten Quellen, aber ungleich freier benutzt, da er sie durch neue Stoffe aus einer reichen mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferung bereicherte. Für die Begründung dieser kritischen Grundanschauung muß ich auf meine früheren Darlegungen verweisen, die aber durch die hier gegebenen weiteren Ausführungen zahlreiche neue Bestätigungen erhalten. Indem ich dieselbe gegen die so vielfach damit übereinstimmenden und doch in wesentlichen Punkten abweichenden Resultate Dr. Holzmänn's vertheidigt, glaube ich zugleich der Pflicht genügt zu haben, mich mit den dagegen erhobenen eingehenderen Einwendungen auseinanderzusetzen zu haben <sup>1)</sup>, und ich kann nur wünschen, daß immer

---

<sup>1)</sup> Allerdings hat auch Dr. Hilgenfeld theils in seiner Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, theils in seiner Schrift über den Kanon gelegentlich meiner Untersuchungen gedacht, ohne aber gegen meine Ausführungen etwas mehr als eine flüchtige Verwahrung seiner Auffassung beizubringen. Wenn derselbe sich am ersteren Orte wiederholt über mangelhafte Berücksichtigung seiner Forschungen beklagt (vgl. 1861, S. 196.; 1862, S. 10.), so hat er an letzterem zugestanden, daß ich auch von ihm zu lernen versucht habe (S. 211.). Habe ich mich mit seiner Ansicht nicht im Einzelnen so eingehend, wie er es wünscht, auseinandergesetzt, so möge Dr. Hilgenfeld erwägen, daß nicht Jeder so glücklich ist, zur Austragung seiner literarischen Fehden eine ganze Zeitschrift zur Disposition zu haben. Auch bleibt der Streit über Details gar zu fruchtlos, wo sich principiell verschiedene Grundauffassungen entgegenstehen. Es ist das gleich ganz einleuchtend an dem einen Punkte, an welchem Dr. Hilgenfeld auf meine Untersuchungen näher eingeht. Meine Behauptung, daß Lukas unser erstes Evangelium nicht gekannt, weist Dr. Hilgenfeld in seiner Schrift über den Kanon, S. 213. als dem klaren Augenschein widerstreitend lediglich zurück, ohne sich auf die dafür beigebrachten Gründe einzulassen, weil er eben von der Ansicht ausgeht, sie sei nur aufgestellt, „um den antijudaistischen Tendenz-Charakter des Lukas abzuwehren“. Urtheilt Dr. Hilgenfeld über die Tendenzen des Lukas eben so sicher wie über meine, so kann ich es ihm verbilligen, daß er in dieser Beziehung irrt, da ich meine kritischen Untersuchungen von solchen tendentiösen Nebenrücksichten durchaus frei weiß. Wenn mir nun aber Dr. Hilgenfeld durch einige sprachliche Uebereinstimmungen zwischen dem ersten Evangelium und dem dritten meinen Irrthum *ad oculos* zu demonstrieren sucht, so vergißt

neue sorgfältige Detailuntersuchungen die von uns beiden — wenn auch nicht auf ganz gleichen Wegen — versuchte Zusammenfassung der bisherigen Untersuchungen über diese wichtige Frage zu revidiren und einem immer befriedigenderen Abschluß zuzuführen unternehmen möchten.

---

er, daß sich diese Erscheinungen genau so gut auf meinem Standpunkt erklären, da es mir ja nicht einfällt, zu behaupten, die beiden Evangelisten hätten die aramäische Grundschrift selbst benutzt, wie ich bereits a. a. O. S. 89. mit klaren Worten ausgesprochen habe. Wenn aber in zwei Quellen theils Parthieen vorkommen, deren Uebereinstimmung nur auf schriftstellerischer Abhängigkeit beruhen kann, und daneben wieder andere, die evident herausstellen, daß eine die andere nicht gekannt hat, so bleibt eben nur übrig, ihre gemeinsame Abhängigkeit von einer dritten Quelle anzunehmen, und wenn die Existenz einer solchen sich sogar noch geschichtlich nachweisen läßt, so ist die Annahme einer solchen so weit gesichert, wie sich in solchen Fragen überhaupt nur eine Sicherheit erreichen läßt.

---

## Der Sinn der Parabel Marc. 4, 26—29.

Von

Hic. A. Klöpffer,

Privatdocenten der Theologie in Greifswald.

Herr Dr. D. F. Strauß hat in Hilgenfeld's Zeitschrift VI, 2. S. 209—214., die, dem zweiten Evangelium allein angehörige, kleine Parabel (Cap. 4, 26—29.) einer neuen Untersuchung unterzogen, in welcher er zu dem Resultate kommt, daß dieses „seltsam ausgebeinte Gleichniß, ein Ding ohne Hand und Fuß“, nur als eine, mit Absicht von dem Verfasser des Marcusevangeliums vorgenommene, Umgestaltung der im ersten Evangelium sich findenden ähnlichen Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 24—30. 36—40.) anzusehen sei. Und zwar seien von dem Verfasser des zweiten Evangeliums diejenigen Züge, welche der erwähnten Parabel bei Matthäus eigenthümlich sind, nämlich alles das, was sich auf das Unkraut beziehe, aus dem Grunde fortgelassen worden, weil die Figur des *ἐχθρός*, als des Unkrautfäers, schon in der christlichen Urzeit in ebionitischen Kreisen gewohnheitsgemäß auf den Apostel Paulus gedeutet worden sei. Um nun sowohl Judaisten die Gelegenheit zu benehmen, jenes Partheischlagwort zu ihrer Erbauung zu benutzen, als paulinisch Denkenden durch dasselbe keinen Anstoß zu geben, seien die gedachten Züge des Gleichnisses bei Matthäus von dem, eine neutrale Tendenz verfolgenden, Verfasser des Marcusevangeliums fortgelassen worden, an deren Stelle dann eine weitere Ausmalung des unmerklichen, im allmählichen Verfließen der Zeit vor sich gehenden Wachsthum der Saat getreten sei, weil ohne diese, freilich an sich ziemlich müßige, Zuthat die Parabel einen zu mageren Inhalt erhalten haben würde.

Wir gestehen, daß sich uns diese zur Erklärung der in Rede stehenden Parabel des Marcusevangeliums aufgestellte Hypothese ihrer Künstlichkeit wegen nicht sonderlich hat empfehlen wollen. Auch können wir nicht anerkennen, daß das Gleichniß in der Form, wie sie das zweite Evangelium liefert, in keiner Weise auf sich selbst stehen wolle, und sich unvermeidlich auf die Seite und zwar näher auf die Seite derjenigen Pa-

rabel des ersten Evangeliums neige, an deren Stelle sie im zweiten stehe. Läßt sich ohne Künstelei und ohne willkürliche Einschlebung von Zwischengedanken die kleine Parabel des Marcusevangeliums als eine einheitlich in sich abgeschlossene und abgerundete auffassen und namentlich nachweisen, wie dieselbe ein wichtiges Moment des Wesens des Reiches Gottes im Gegensatz gegen irrthümliche Erwartungen der Zeitgenossen Jesu von dem Charakter des von ihm zu stiftenden Reiches ins Licht stellt, so möchte sich vielleicht die Aufstellung von mehr oder weniger künstlichen Hypothesen als entbehrlich ergeben.

In der zu besprechenden Parabel Marc. 4, 26—29. wird das Reich Gottes in Vergleich gestellt mit einem Landmanne, der, nachdem er Samen auf seinen Acker gestreut hat, längere Zeit hindurch, unbekümmert um den weiteren Erfolg seiner Aussaat, seinen anderweitigen gewöhnlichen Lebensgeschäften nachgeht. Unterdessen keimt die Saat, wird länger, ohne daß er selbst etwas davon merkt. Die Erde, deren fruchtbarem Schooße die Saat übergeben ist, thut von selbst, ohne daß der Säemann selber seinerseits Mühe darauf zu verwenden hätte, das Ihre, um den Keim zum grünen Halm, dann zur Aehre, endlich zur mit Korn gefüllten Aehre heranzubilden. Erst, als die Saat in dieß letzte Stadium getreten ist und die Ernte da ist, tritt der Landmann wieder persönlich handelnd auf, indem er die Sichel zum Abmähen der ausgereiften Frucht auswendet. —

Wenn nun Herr Dr. Strauß behauptet, daß eine für uns aus dieser Parabel zu entnehmende Lehre nicht ausgesprochen sei, und, wenn wir eine daraus ziehen wollten, es die bedenkliche des Geschehenlassens und des die Hände in den Schooß Legens wäre, die nicht im Sinne Jesu liegen könne, so ist das Erstere, daß eine ausdrückliche Nuganwendung des Gleichnisses von Jesu selber nicht gemacht ist, allerdings richtig. Was aber das Zweite anlangt, so liegt eine, wenn auch nur indirecte, Befürwortung menschlicher Passivität in Beziehung auf die Förderung des Reiches Gottes sicherlich nicht in demselben. Wäre nämlich wirklich in der betreffenden Rede auf eine, das Wachsthum des Reiches Gottes mitbedingende, Activität der Genossen desselben auch nicht ausdrücklich hingewiesen, so könnte man eine solche doch hier ebensowohl voraussetzen wie in den Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteig, in denen jenes Moment ja ebenfalls nicht betont ist. Allein in unserem Gleichnisse ist doch wirklich in den Worten *αὐτομάτῃ ἢ γῇ καρποφορεῖ* nicht ein passives,



sondern ein recht triebkräftiges Wirken der Menschenwelt, in welche der Same des Evangeliums vom Reiche Gottes gestreut ist, angedeutet. Wollte man aber sagen, freilich nicht das passive Verhalten derer, denen das Evangelium verkündet wird, könnte leicht als begünstigt erscheinen, wohl aber von dem unerläßlichen fortwährenden Wirken derjenigen werde gänzlich Abstand genommen, die zu Säemännern, d. h. Boten der Heilsverkündigung, bestimmt seien, so dürfte auch dieser Umstand schwerlich einer bedenklichen Aufforderung des Geschehenlassens das Wort reden. Denn ähnlich wie in dem Gleichniß von dem Unkraut unter dem Weizen einer zelotischen Gesinnung und Richtung entgegengetreten wird, vermöge deren die, mit der Verkündigung des Wortes betrauten, Diener Christi zu einer vorzeitigen Aussonderung unreiner Mitglieder des Gottesreiches leidenschaftlich gestimmt sind: so könnte in unserer Parabel sehr wohl die Mahnung für Prediger des Evangeliums enthalten sein, der inneren, in den Gemüthern der Menschen still, aber dennoch kräftig fortwirkenden Macht des Wortes Raum und Zeit zu lassen, nicht durch ein vor-eiliges, ungestümes, fanatisches, täppisches Eingreifen und Dazwischenfahren dem organisch verlaufenden Entwicklungsproceß des neuen Lebens Schaden und Abbruch zu thun, nicht, anstatt der Ernte von auf dem naturgemäßen Wege völlig ausgereiften Früchten, die eben ihre Zeit und Witterung haben wollen, entgegenzuhalten, auf dem künstlichen Zeitigen von Treibhauspflanzen zu bestehen. Wir sollten meinen, wenn dieß der ursprüngliche Sinn der Parabel wäre, so würden einmal die Züge derselben, in denen das allmähliche Verfließen der Zeit und das unmerkliche Aufwachsen der Saat geschildert werden, nicht als eine breite, luxurirende, lückenbüßerische Ausmalung betrachtet werden dürfen, sondern es würde in ihnen gerade das enthalten sein, worauf es dem Parabelredner ankam. Ferner ließe sich in diesem Falle wohl nicht behaupten, daß die so bestimmte Lehre oder Mahnung des Gleichnisses eine wenig bedeutsame oder gar bedenkliche sei. Im Gegentheil wird unter Umständen die rücksichtlich der geistlichen Amtsführung zu ertheilende Warnung, sich vor überstürzendem Eifer, vor dem unangemessenen Geltendmachen der eigenen Person, vor dem, auf dem so zarten Gebiete des religiös-sittlichen Lebens bedenklichen, Alles Machen wollen zu hüten, ebensowohl ihre Berechtigung haben, als die Mahnung zur unablässigen Thätigkeit und zu treuer Mühewaltung.

Allein, wenngleich Gedanken dieser Art, sei es in Form einer Warnung, sei es in Form einer tröstlichen Verheißung (das Reich Gottes werde sich von selber seinen Weg bahnen, der Botschafter des Evangeliums brauche nicht sofort in selbstquälerischer Aengstlichkeit es einem Mangel an eigenem Fleiße beizumessen, wenn er nicht auf der Stelle eclatante Erfolge seiner Wirksamkeit sehe, u. s. w.), aus unserem Gleichnisse sich leicht und ungezwungen als Consequenzen herleiten lassen mögen: so wollen wir doch gestehen, daß der nächste, uns sprünglich von Jesu in die Parabel hineingelegte, Sinn uns ein anderer zu sein scheint. Wie in dem, dem unsrigen jedenfalls verwandten, Gleichnisse Matth. 13, 24 — 30. 36 — 40. der *ἄνθρωπος σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα* von Jesus selbst B. 37. auf den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* gedeutet wird, so haben wir auch in dem in Rede stehenden bei Marcus zunächst gar keine Veranlassung, bei dem säenden Menschen B. 26. an Jemand anders zu denken als an Jesus als den Messias. Und dieß um so weniger, als nur von ihm sich passend sagen ließ, daß er beim Beginne der Ernte die Sichel schicke (B. 29.), was jedenfalls dem Matth. 13, 41. hervorgehobenen Momente correspondirt, wo des Menschen Sohn seine Engel zum Gericht absendet. Ist nun Christus derjenige, der, nachdem er die Saat der frohen Botschaft vom Reiche Gottes ausgestreut hat, vor der Hand jene dem eigenen Wachsthum überläßt, nicht vor dem Ablauf gewisser Entwicklungsstadien in die naturgemäß vor sich gehende, allmähliche Fruchtbildung eingreift, sondern erst dann, wenn der Moment herbeigekommen ist, wo dieselbe ihre Vollendung erreicht hat: so könnte auf den ersten Anblick sich eine Lehre aus unserem Gleichnisse zu ergeben scheinen, die der menschlichen Selbstthätigkeit bei der Förderung des Reiches Gottes nicht zu wenig, sondern zu viel zuschriebe. Denn tritt die persönlich-selbstthätige Wirksamkeit Christi nur an den zwei entscheidenden Punkten der Stiftung des Reiches im gegenwärtigen und der Vollendung desselben im zukünftigen Aeon hervor, wird in der ganzen Zwischenzeit das Gottesreich lediglich seinem eigenen immanenten Entwicklungsgesetze überlassen, so könnte unser Gleichniß nicht derjenigen Seite der Lehre Jesu Genüge zu thun scheinen, nach welcher er selber mit seiner segenspendenden Fürsorge auf seine Schöpfung einzuwirken nimmer abläßt. Allein auch dieser Mangel, wenn man so sagen will, wird uns doch wohl schwerlich schon an sich gegen die Form unseres Gleichnisses bedenklich zu machen geeignet sein. Denn ist es nicht

gerade eine charakteristische Eigenthümlichkeit der parabolischen Lehrweise Jesu, daß sie in jedem Gleichnisse für gewöhnlich nur ein hervorstechendes Moment aus dem Wesen des Gottesreiches ans Licht treten läßt, woneben bei der starken Betonung gerade dieses einen, anderen, an sich ebenso berechtigten und eine nothwendige Ergänzung bildenden, Momenten begreiflicherweise eine ausdrückliche Erwähnung nicht zu Theil wird, obgleich sie der Parabellehrer selbst sehr wohl zu würdigen weiß, und bei geeigneter Veranlassung ebenfalls zur Geltung bringt? In dem vorliegenden Falle könnten wir uns bei der Thatsache der Zurückstellung einer fortwährenden, unausgesetzten Thätigkeit des Messias in Bezug auf die Förderung seines Reiches wiederum auf die Parabeln vom Senfkorn, vom Sauerteig, von dem Samen auf verschiedenerlei Acker, vom Unkraut unter dem Weizen berufen, wo in den drei ersteren nur die das Reich Gottes begründende Thätigkeit Christi, in der letzten neben der begründenden die am Ende dieses Aeon stattfinden sollende richterliche Wirksamkeit ihm ausdrücklich zugeschrieben, aber einer in der Zwischenzeit den naturgemäßen Entwicklungsproceß irgendwie unterstützenden Thätigkeit desselben nicht gedacht wird. Ganz ebenso verhält sich die Sache in den Parabeln Matth. 25, 14 ff., Luk. 19, 12 ff. Nach ihnen entfernt sich der Messias aus dem Haushalt seines Reiches durch eine weite Reise, und indem er seinen Knechten die Verwaltung seiner, den Einzelnen in verschiedenen Raten ertheilten, Güter überläßt, wird seiner selbst nur noch als vergeltenden Richters für die fruchtbare oder unfruchtbare Verwendung jener gedacht, ohne daß bei der mit Erfolg begleiteten Arbeit der Knechte eine sie innerlich fördernde oder unterstützende Einwirkung seitens des Messias hervorgehoben wäre.

Allein wir dürfen bei unserem Gleichnisse im Marcusevangelium nicht bloß die Möglichkeit zu erweisen uns begnügen, daß eines in der Entwicklung des Reiches Gottes wichtigen Momentes nicht gerade Erwähnung zu geschehen brauchte, sondern wir sind genöthigt, einen Schritt weiter zu gehen, um die bestimmte Frage zu beantworten: Welchen Zweck konnte Jesus haben, die dem Reiche Gottes immanente spontane Triebkraft gegenüber einem, etwa von ihm selber auf den Entwicklungsproceß desselben auszuübenden, persönlichen Einwirken so stark zu betonen, daß er gerade diesem Zwecke ein eigenes Gleichniß zu widmen für angemessen erachtete?

Die Beantwortung dieser Frage scheint uns, Angesichts der mes-

fianischen Reichserwartungen der jüdischen Umgebung Jesu, gar nicht schwer zu sein. Es bedarf ja hier nur des Hinweises darauf, daß die Zeitgenossen desselben vom Messias sofort die Aufrichtung eines politisch-theokratischen Machtreiches erwarteten. So die Pharisäer Luk. 17, 20—21., denen Jesus die Antithese entgegenstellt, das Reich Gottes komme nicht μετὰ παρατηρήσεως, d. h. so, daß sein Herbeikommen mit den äußeren Sinnen beobachtet werden könne, vielmehr sei das Reich Gottes (ohne Zweifel in seiner eigenen Person und den wenigen ihm beigetretenen Anhängern) bereits unter ihnen (in unscheinbarer Gestalt) vorhanden. Scheint nicht ferner selbst das Auge Johannes des Täufers, wo er in den synoptischen Evangelien auf die Natur des nahe bevorstehenden Gottesreiches zu sprechen kommt, fast ausschließlich auf die den Bußfertigen vom Messias zu ertheilende, ihre Sinnesänderung durch entsprechende Früchte documentirende Geistestaufer und die den Unbußfertigen von ebendemselben zu Theil werden sollende Feuertaufer als solche gleichzeitige Acte, mit denen die Aufrichtung der messianischen Theokratie zu beginnen habe, gerichtet gewesen zu sein? Und konnte ihm auf diesem Standpunkte, als Jesus zu solchen supranaturalen messianischen Machtmanifestationen keine Anstalten traf, im Gegentheil in seiner stillen, krankheilenden und predigenden Wirksamkeit verharrte, ein Zweifel an der Messianität Jesu erspart bleiben (Matth. 11, 2 ff.; Luk. 7, 18 ff.)? Treten nicht ferner sogar aus den Jesu näher stehenden Kreisen öfter solche Erwartungen eines, von ihm als dem Messias ex abrupto auf der Grundlage der Freiheit von äußerer politischer Knechtschaft herzustellenden, Reiches mit Macht und Herrlichkeit deutlich genug hervor (Matth. 20, 21.; Luk. 24, 21.; Ap. = Gesch. 1, 6.)? Es wäre nun doch höchst auffällig, wenn diesen, die Natur des von Jesu gestifteten Reiches so tief verkennenden, ungestümen Erwartungen gegenüber nicht eines seiner vielen das Wesen des Himmelreiches abmalenden Gleichnisse gefunden würde, welches sich keine andere Aufgabe gestellt hätte, als das vor der Hand in diesem Aeon still und ruhig verlaufende, dem organischen Entwicklungsproceß des Pflanzenlebens homogene, ohne directe außergewöhnliche Machteingriffe des Messias bis zur Parusie fortschreitende Wachsthum des Gottesreiches zu schildern. Wir sind nun überzeugt, daß gerade das von uns betrachtete Gleichniß im Marcusevangelium so durchaus dem entspreche, was wir vermöge der Lage der Dinge voraussetzen zu müssen genöthigt wurden, daß wir uns nur wundern können, wenn dieß bisher nicht

klar genug erkannt oder wenigstens ausgesprochen worden ist. Freilich dürfen ja alle die Gleichnisse, in denen das Reich Gottes nach irgend einer Seite hin mit dem Proceß des Wachstums der Pflanze vom ersten Reime bis zur Ernte in Parallele gestellt wird, als antithetisch gegen die gewöhnlichen theokratisch-messianischen Erwartungen gerichtet angesehen werden. So zum Beispiel das vom Senfkorn, von dem Unkraut unter dem Weizen. Das erstere weist wohl in direct durch die Betonung der anfangs so unscheinbaren und verborgenen Natur des mit dem kleinsten Samenkorn verglichenen Gottesreiches solche Erwartungen zurück, die sofort dasselbe in seiner vollkommenen Größe und Herrlichkeit vor sich sehen wollten, und verweist diejenigen, welche sich derartigen Hoffnungen hingaben, auf die Zukunft; das andere dämpft vorzugsweise im Schooße der Reichs-genossen selbst entstehende Regungen der Unduldsamkeit gegen Glieder, die der idealen Reinheit des Reiches nicht entsprechen, und verlegt das gründlich ausscheidende und abschließende Gericht in die, erst in der Zukunft zu erwartende, Zeit der Ernte. Allein unserem Gleichnisse im Marcusevangelium ist neben dem, mit den erwähnten Gleichnissen gemeinsamen, allgemeinen Gewebe gerade das Specielle eigen thümlich, daß es diejenigen zur Geduld ermahnt, die von dem Messias ein vorzeitiges Heraustreten aus seiner unscheinbaren, im Verborgenen für das Reich Gottes wirkenden Lehrthätigkeit fordern zu müssen meinten, die, nicht zufrieden gestellt durch die geistig anregende und inneres Leben schaffende Wirksamkeit desselben, zu wenig Vertrauen setzend auf die objective, sich schon von selber Bahn brechende Kraft des von ihm der Menschheit eingepflanzten Wahrheitswortes, von dem Messias eine durch directe, außergewöhnliche, magisch-wunderbare Manifestation seiner Macht herbeizuführende Beschleunigung seines Werkes erwarteten. Ein solches unmittelbares und eine abschließende Entscheidung herbeiführendes Hervortreten des Messias werde erst bei der Parusie geschehen die hier nicht als eine Zeit des Gerichtes (wie in der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen), sondern von der Seite aufgefaßt ist, wo die völlig ausgereiften Aehren abgemäht und in die Scheuern gesammelt werden werden, d. h. wo die Gesamtheit der vollendeten Gerechten in das Reich der Herrlichkeit aufgenommen werden wird, das ihnen bis dahin vorenthalten bleiben mußte, weil sie sich vor der Hand nur noch im Stadium des Reifens, nicht in dem der Reife befanden.



# Die Bedeutung der mittelalterlichen Formel „obligare ad peccatum“.

Von

Dr. Georg Eduard Steitz in Frankfurt a. M.

In den Constitutionen der Gesellschaft Jesu befindet sich bekanntlich Th. VI. Cap. 5. die Stelle: „Cum exoptet Societas universas suas Constitutiones, Declarationes ac vivendi ordinem omnino iuxta nostrum Institutum, nihil ulla in re declinando, observari, optet etiam nihilominus suos omnes securos esse vel certe adjuvari, ne in laqueum ullius peccati, quod ex vi Constitutionum huiusmodi aut ordinationum proveniat, incidant: visum est nobis in Domino, excepto expresso voto, quo Societas summo pontifici pro tempore existenti tenetur, ac tribus aliis essentialibus, Paupertatis, Castitatis et Obedientiae, nullas Constitutiones, Declarationes vel ordinem ullum vivendi posse obligationem ad peccatum mortale vel veniale inducere, nisi Superior ea in nomine Domini Nostri Iesu Christi vel in virtute Obedientiae iuberet; quod in rebus vel personis illis, in quibus indicabitur, quod ad particulare uniuscuiusque vel ad universale bonum multum conveniet, fieri poterit: et loco timoris offensae succedat amor et desiderium omnis perfectionis, et ut maior gloria ac laus Christi Creatoris ac Domini Nostri consequatur.“

Diese Stelle ist in den letzten Jahrzehnten Gegenstand einer lebhaften Erörterung geworden und hat die entgegengesetztesten Auffassungen gefunden. Wer, unbekannt mit der Sprache und Ausdrucksweise des Mittelalters, sie oberflächlich liest, wird ohne Zweifel sofort das Pronomen ea auf peccatum mortale vel veniale beziehen (obgleich man in diesem Falle eher id hätte erwarten sollen) und darin den Sinn finden, daß mit Ausnahme der vier jesuitischen Ordensgelübde kein Statut des Ordens zur Begehung einer Tods- oder lässlichen Sünde verpflichten solle, wenn nicht etwa der Superior eine solche im Namen Jesu Christi oder kraft des Gehorsams gebiete. So haben Ranke (Römische Päpste, 1. Aufl. 1834. S. 220.

Ann. 1.), Neuchlin (Port Royal, 1. Band, 1839. S. 38.) und Jordan (Die Jesuiten und der Jesuitismus, 1839. S. 63., besonderer Abdruck aus Rottke's und Welcker's Staatslexicon) die Stelle gefaßt. Allein schon in der zweiten Auflage seines Werkes (I, 223.) retractirte Ranke 1838 diese Interpretation. Er sagte: „Man traut seinen Augen kaum, wenn man dieß liest. Und in der That ist auch ein anderes Verständniß möglich, als das, welches sich im ersten Momente darbietet. Obligatio ad peccatum mortale vel veniale soll wohl mehr die Verpflichtung bezeichnen, mit welcher eine Constitution verknüpft ist, so daß derjenige, welcher sie bricht, der einen oder der anderen Art von Sünde schuldig sei.“ Derselben Auffassung trat im Jahre 1840 auch Ellendorf (Die Moral und Politik der Jesuiten, 1840. Vorrede, S. XXIII flg.) bei: „Jordan hat behauptet, daß der General im Namen Jesu kraft der Obedienz zu einer Todssünde verpflichten könne. Jordan hat die Stelle ehrlich im Originaltexte hergeschrieben, aber er hat übersehen, daß obligationem ad peccatum mortale inducere in der Jesuitensprache[?] heißt: sub peccato, d. h. eine Verbindlichkeit unter einer Todssünde auferlegen. Die Jesuiten haben des Bösen genug gethan, was unzweideutig vorliegt; man muß ihnen nicht noch mehr aufbürden, was nicht ganz klar erwiesen werden kann.“ Gleichzeitig nahm auch Neuchlin (Pascal's Leben, 1840. S. 110. Anm. \*\*) seine frühere Auffassung mit dem Zusatz zurück: „Nur die Exegese eines namhaften Historikers hatte uns vermögen können, der Stelle diesen falschen Sinn zu geben.“ Wenn noch Ranke (a. a. O.) seine veränderte Erklärung mit einem gewissen Mißtrauen vortrug und ihr die Worte zusügte: „Nur wird man gestehen, daß die Constitution deutlicher sein sollte; man wird Niemand zu verunglimpfen haben, der bona fide ea auf peccatum mortale vel veniale bezieht und nicht auf constitutiones“, so war doch auch ein solcher Zweifel und eine solche Entschuldigung ausgeschlossen, seitdem Gieseler 1853 (Kirchengeschichte, III, 2, 535 flg. Anm. 35.) für das richtige Verständniß der Formel obligare ad peccatum, von dem in letzter Instanz auch die Entscheidung der Frage abhängt, auf welche vorhergehende Substantiva ea zu beziehen sei, darauf hinwies, daß nicht nur Th. VI. Cap. 3. §. 8. der Superior durch den Satz: qui ad peccatum obligare potest, bezeichnet wird, sondern daß sich auch in der Tertiarieregeln des heiligen Franciscus Cap. 20. (Holsten. III, 42.) die Bestimmung findet: „Caeterum in praemissis omnibus — nullum ad mortalem culpam volumus

obligare", und in den Constitutionen des Predigerordens Cap. 5. (Holsten. IV, 13.) der Terminus „praecepta obligantia ad mortale peccatum". Seitdem schien die Entscheidung über unsere Stelle keinem Zweifel mehr zu unterliegen und eine Reihe von Schriftstellern faßte sie in dem Sinne, in welchem Ranke sie in der zweiten Auflage genommen hatte. Ich habe es darum auch in Schenkel's Zeitschrift (1862. 8. Heft, S. 507.) rügen zu dürfen geglaubt, daß Herr Professor Jacobi in Halle in seinem Schriftchen: „Die Jesuiten“, 1862, von Neuem auf die von Ranke und Reuchlin aufgegebene Interpretation zurückgekommen ist, und habe dieselbe, wie ich denke, mit Recht als eine antiquirte bezeichnet. Allein in der soeben erschienenen Schrift: „Das Schulwesen der Jesuiten nach den Ordensgesetzen“, dargestellt von Dr. Gustav Weicker, College am königlichen Pädagogium zu Halle, 1863, wird in einem Excurse (S. 282—288.) abermals die Frage besprochen, und obgleich der Verfasser sich der milderer Auffassung anschließt, thut er es doch mit so vieler Unsicherheit und bringt so manche Gegengründe vor, um den durch Gieseler nachgewiesenen Sinn der Formel wieder zweifelhaft zu machen, daß es wenigstens motivirt erscheint, wenn Gieseler's Belege noch schärfer geprüft und durch andere Quellenachweise unterstützt werden, um diesem Schwanken ein- und für allemal ein Ende zu machen. Dieses erweiterte Quellenmaterial gewährt uns überdieß die Möglichkeit, nicht bloß die Bedeutung der Formel obligare ad culpam s. ad peccatum nach der Verschiedenheit der Subjecte, worauf sie bezogen erscheint, bestimmter zu verfolgen, sondern auch den weiteren Vortheil, die fragliche jesuitische Constitution nach ihrem ganzen Zusammenhang gründlicher, als es bisher geschehen ist, zu interpretiren und namentlich die Abhängigkeit, in welcher sie von älteren monastischen Ordensinstitutionen steht, geschichtlich nachzuweisen. Endlich bekenne ich unverhohlen, daß mich noch ein persönlicher Grund bestimmt hat, in dieser Frage aufzutreten. Obgleich der Verfasser meinen Namen in seinem Excurse nicht erwähnt hat, so hat es mir doch ganz den Eindruck gemacht, als ob dieser vornehmlich in der Absicht zugefügt sei, um die von Herrn Professor Jacobi ausgesprochene Ansicht als eine mögliche zu erweisen, und wenn auch Herr Weicker ihr selbst nicht beizutreten vermag, doch wenigstens ihr das Zugeständniß einer guten Berechtigung zu machen. In diesem Sinne sagt Herr Weicker S. 205: „Bei den Schwierigkeiten, welche jede[?] der beiden aufgestellten Ansichten einer strikten Durchführung entgegengesetzt, wird

man zum Mindesten mit J. L. Jacobi (S. 17.) gestehen müssen, daß hier eine der wichtigsten Fragen mit frevelhafter Zweideutigkeit behandelt ist.“ Ob dieses Eingeständniß wirklich mit so zwingender Nothwendigkeit gefordert ist, wird der Verlauf zeigen; da ich aber Niemanden und am wenigsten einem so achtbaren deutschen Theologen wie Jacobi als Recensent zu nahe getreten sein möchte, so halte ich mich nicht nur für berechtigt, sondern zugleich für verpflichtet, darzulegen, daß mein so bestimmt ausgesprochenes Urtheil in dieser Frage auf sicheren Gründen ruht.

Schon das ist nicht richtig, was Herr Weicker S. 283. behauptet, Ranke sei erst nach Ellendorf's Bemerkung von seiner früheren Ansicht zurückgetreten. Ranke's zweite Auflage ist zwei Jahre früher erschienen, als Ellendorf's Buch, und wie der große Historiker durch seine anfängliche Meinung zuerst die unrichtige Interpretation in neuerer Zeit vertreten hat, so gebührt ihm auch die Anerkennung, daß er zuerst wieder das Richtige erkannt und ausgesprochen habe. Ferner hätte es wohl die Billigkeit erfordert, daß Herr Weicker die zuerst von Gieseler 1853 beigebrachten drei Quellenbelege für den Ausdruck *obligare ad peccatum* diesem und nicht Wissemann in Anrechnung gebracht hätte, dessen Buch: „Lehre und Praxis der Jesuiten“, erst 1858 erschienen ist. Was hat nun Herr Weicker gegen diese Belege einzuwenden? Er findet zuerst, daß in dem den Begriff des *Superioris* umschreibenden Ausdruck: *qui ad peccatum obligare potest*, nach dem ganzen Zusammenhange der Stelle nichts gesagt sei, was über die Bedeutung der Formel selbst Aufschluß gebe, und daß darum diese Umschreibung in ihrer Unbestimmtheit der in Frage stehenden Constitution Th. VI. Cap. 5. nicht zu größerer Klarheit verhelfen könne. Wir erkennen die Richtigkeit dieses Einwands ohne Weiteres an. Er meint weiter, aus der angeführten Stelle der Tertiarieregeln ergebe sich bei der negativen Fassung kein zwingender Grund gegen die Auffassung von *obligatio ad peccatum* als Verpflichtung zur Sünde. Aber welche Absicht soll dann Franz von Assisi bewogen haben, eine solche Bestimmung aufzustellen? Wollte er sich damit gegen die Vermuthung verwahren, daß die Regeln, die er zur Beförderung eines vollkommenen Lebens den Seinigen vorgeschrieben hatte, eine Verpflichtung zur Todsünde enthalten könnten? Eine solche Möglichkeit mußte doch gewiß ganz außerhalb seines Gedankenkreises liegen; ein solcher Argwohn gegen den Heiligen konnte schwerlich in irgend einem seiner Anhänger aufsteigen, eine solche Verwahrung war

darum durchaus überflüssig. Nur in Beziehung auf die Dominicanerconstitution giebt Herr Weicker, obgleich er sie selbst nicht einsehen konnte, unbedenklich zu, daß der Ausdruck *obligare ad peccatum mortale* hier schlechterdings nur heißen könne „verpflichten bei einer Sünde“, behauptet aber sofort weiter, daß sich aus der feststehenden Bedeutung des Wortes an einer Stelle nur die Möglichkeit derselben Bedeutung an einer anderen Stelle ergebe, nicht aber zugleich ihre Wirklichkeit und Nothwendigkeit, die erst aus dem Zusammenhange erwiesen werden müsse. Es hätte alles dieses Veredes kaum bedurft, wenn Herr Weicker die beiden Stellen selbst hätte einsehen können; aber er hat weder die eine noch die andere in ihrem ganzen Contexte gelesen und nichtsdestoweniger es unternommen, über die Jesuitenconstitution einen eigenen Excurs zu schreiben und unbedenklich das kritische Richtmaß an die bisherigen Interpretationen zu legen.

Prüfen wir zuerst das zwanzigste Capitel der Tertiarieregeln des heiligen Franciscus. Es lautet: „*Caeterum in praemissis omnibus, ad quae fratres et sorores huius Ordinis non ex divinis praeceptis vel statutis tenentur Ecclesiae, nullum ipsorum ad mortalem culpam volumus obligari* (nicht *obligare*, wie Gieseler es giebt), *sed impositam sibi poenitentiam pro transgressionis excessu prompta humilitate recipiat et efficaciter studeat adimplere.*“ Die Absicht dieser Bestimmung kann keinen Augenblick zweifelhaft erscheinen: der Ordensstifter will nicht, daß die Gesetzgebung des Ordens den göttlichen Geboten und den Statuten der Kirche gleich gestellt werde; während diese den Uebertreter (denn daß die Beurtheilung der Schuld der Uebertretung der hier wesentlich zu Grunde liegende Gedanke ist, zeigen die Worte *pro transgressionis excessu* unwiderleglich) einer Todsünde schuldig machen und darum die Excommunication nach sich ziehen, so verwirft der Verstoß gegen die Ordensregel nur die Auferlegung einer Pönitenz, d. h. in diesem Zusammenhange nur einer Ordnungsstrafe, der sich der Uebertreter mit demüthiger Unterwerfung zu fügen hat.

Noch instructiver sind die Grundsätze, welche in dem Prologe der Dominicanerconstitutionen Cap. IV — VI. ausgesprochen werden (bei Holstenius IV, 13 flg.). In dem Cap. 4. heißt es: „*Ut igitur unitati et paci totius ordinis provideamus, volumus et declaramus, ut Regula et Constitutiones nostrae non obligent nos ad culpam, sed ad poenam, nisi propter praece-*



ptum vel contemptum.“ Schon hier tritt uns wieder derselbe Gedanke wie in der Tertiarieregeln entgegen: eine Uebertretung der Ordensregeln und der Constitutionen, sofern sie nicht aus Verachtung derselben entsprungen ist, zieht für den Uebertreter nicht eine Schuld vor Gott nach sich, sondern nur die durch die Constitutionen selbst festgestellte, für Verstöße und Versäumnisse zu verbühende Strafe. Fraglich könnte auf den ersten Blick nur erscheinen, was propter praeceptum zu bedeuten habe. Die Constitution läßt uns auch darüber nicht im Zweifel; sie fährt fort: „praeceptum autem in Regula nullum, nisi quod de natura sua est, ratione trium votorum vel Divinae aut Ecclesiasticae legis, contineri volumus et declaramus. Et idem in Constitutionibus, nisi ubi ponitur sententia excommunicationis aut formaliter exprimitur per verbum: „Praecipimus in virtute sanctae Obedientiae!“ et hoc idem Ordinationibus et Praelatorum verbis et litteris intelligi volumus.“ Demgemäß hat die Regel nur in den Punkten für den Uebertreter eine obligatio ad culpam zur Folge, in welchen sie ein wirkliches praeceptum enthält, dieser Fall tritt aber nur ein rücksichtlich der drei Mönchsgelübde: der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams, und da, wo eine Vorschrift auf einem göttlichen Gebot oder einem Kirchengesetze ruht; die Constitutionen selbst haben für den Uebertreter nur dann diese Wirkung, wenn ihnen entweder die Androhung der Excommunication beigelegt ist oder wenn die einzelne Vorschrift mit den Worten: „Wir befehlen kraft des heiligen Gehorsams!“ eingeleitet wird. Dasselbe gilt von den Ordinationen, sowie von den mündlichen und schriftlichen Befehlen der Prälaten. Das fünfte Capitel erörtert noch genauer die letztere Bestimmung. Die Prälaten sollen von ihrem Rechte, kraft des Gehorsams zu gebieten, nur einen weisen Gebrauch machen, sie sollen nicht in leidenschaftlicher Erregung ihren Untergebenen Gebote auferlegen, deren Uebertretung für sie eine Todssünde zur Folge hat (porro praelati non faciant praecepta obligantia ad mortale peccatum in ira exteriori, maxime contra subditos turbatos), und wenn sie es dennoch thun, so sollen solche praecepta ungültig und nichtig sein. Selbst die schriftlich gegebenen praecepta sollen nicht im Zorne erlassen werden. Sogar in ruhiger Stimmung sollen die Prälaten nur schriftlich gebieten und mündlich bloß im Falle der Nothwendigkeit, der für die Visitatoren bei ihren Visitationen eintritt. Wie wunderbar der Ausdruck und wie verderbt und mißverständlich das Mönchslatein dieser Ordensgesetz-

gebung ist, mag das sechste Capitel beweisen, dessen Anfang folgendermaßen lautet: „Statuimus etiam, quod tam in Constitutionibus quam extra quidquid non secundum se mortale mandatur sub quacunque poena nisi excommunicationis, ad solam poenam obligat.“ Die Worte quidquid non secundum se mortale mandatur drücken nach dem ganzen Zusammenhange, worin sie stehen, nur den Begriff des *mandatum per se non obligans ad culpam mortalem* aus und der Sinn des ganzen Satzes ist, daß, was in den Constitutionen und außer denselben, d. h. in den Aufträgen des Prälaten, nicht ausdrücklich unter der Strafe der Excommunication oder so eingeschärft wird, daß die Uebertretung eine Todsünde bewirkt, den Uebertreter auch nur vor dem Orden straffällig, aber nicht vor Gott schuldig macht.

Wer auch nur oberflächlich diese Bestimmungen mit der zu erklärenden Jesuitenconstitution vergleicht, wird sich sofort überzeugen, daß beider Inhalt und Absicht durchaus die gleichen sind und daß die Jesuiten, was sie in dieser Beziehung aufstellen, nur von den Dominicanern entlehnt haben. Aber ehe wir selbst darauf näher eingehen, haben wir noch die weiteren Nachweise über das Vorkommen der streitigen Formel beizubringen. Dieselbe findet sich nicht blos, wie man bisher mit großer Beruhigung angenommen hat, in den angeführten Stellen, sie läuft auch durch die ganze mittelalterliche Theologie und wird von den Scholastikern in ihren ausführlichen Erörterungen über die verbindliche Kraft der Mönchsgelübde und insbesondere des Ordensgehorsams nur in einem und demselben Sinne gebraucht. Bei dem großen Ansehen, welches Thomas von Aquino bei den Jesuiten genoß, wird es wohl genügen, wenn wir bei seinen Ausführungen stehen bleiben.

In den letzten vier Quästionen der *Secunda Secundä* seiner *Summa* behandelt Thomas den Stand der Religiosen, d. h. der Mönche. Im neunten Artikel der 186. Quästion wirft er die Frage auf: *Utrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea, quae sunt in regula?* Schon die Fassung dieser Frage sagt uns, daß in ihr derselbe Gegenstand besprochen wird, um den es sich bei dieser Untersuchung handelt. Nach seiner dialektischen Methode stellt er drei Gründe auf, welche die entgegengesetzte These zu rechtfertigen scheinen: *quod religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea, quae sunt in regula.* Gegen diese Gründe macht er geltend, *quod status religionis est securior* (d. h. nicht sicherer, sondern sorgenfreier und ruhiger) *quam status saecularis vitae,*

und beruft sich dafür auf Aussprüche Gregor's des Großen, der das weltliche Leben mit einem unruhig stuthenden Meere, das Leben des Religiosen aber mit einem ruhigen Hafen vergleicht. Aber eben diese ungetrübte Stille und unwandelbare Gemüthsruhe, die das klösterliche Leben und der in ihm angestrebte Stand der Vollkommenheit erfordert, würde bedroht durch schwere Versuchungen und peinigende Scrupel, wenn die mit der Regel verbundene Verpflichtung eine so unbedingte und stricte wäre, daß jede Uebertretung derselben einer Todsünde schuldig machte und daß man stets in der Furcht vor einer solchen schweben müßte. In diesem Sinne sagt er: „Sed si quaelibet transgressio eorum, quae in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum. Non ergo quaelibet transgressio eorum, quae in regula continentur, est peccatum mortale.“ Man sieht, daß die beiden Aussagen: *transgressio obligat ad peccatum mortale* und *transgressio est peccatum mortale*, für Thomas ganz gleichbedeutend sind.

Aber wenn nicht alle Uebertretungen der Regel einer Todsünde gleich zu achten sind, so werden es doch einige sein. Welche sind dieß im Sinne des Thomas? Er antwortet darauf bündig und klar: „Nur die Uebertretungen der drei Ordensgelübde, alle anderen Uebertretungen nur in den beiden Fällen, wenn sie entweder aus Verachtung der Regel hervorgehen, oder wenn sie gegen ein *praeceptum* gerichtet sind, das der Prälat mündlich gegeben hat oder das als solches durch die Regel selbst bezeichnet ist.“ Er sagt in dem angeführten Artikel in corpore: „*Votum professionis respicit principaliter tria praedicta, scilicet paupertatem, continentiam et obedientiam; alia vero omnia ad haec ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale, aliorum autem transgressio non obligat ad mortale, nisi vel propter contemptum regulae, quia hoc directe contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam, vel propter praeceptum sive oretenus a praelato factum, sive in regula expressum, quia hoc esset facere contra obedientiae votum.*“ Wir haben also hier das propter *praeceptum* vel propter *contemptum* der Dominicanerconstitution wieder, und in den folgenden Gegenständen (ad 2. m. und ad 3. m.) werden beide Begriffe von Thomas näher erklärt. Er sagt: „Nicht der ganze Inhalt des Gesetzes wird

per modum praecepti mitgetheilt, sondern Einiges wird aufgestellt per modum ordinationis cuiusdam vel statuti obligantis ad certam poenam." Dann fährt er fort: „Sicut ergo in lege civili non facit semper dignum poena mortis corporalis transgressio legalis statuti, ita nec in lege Ecclesiae omnes ordinationes vel publica statuta obligant ad mortale et similiter nec omnia statuta regulae." Wir bemerken hier vorläufig, daß die Sätze: transgressio ad mortale obligat und transgressio dignum poena mortis facit, für Thomas ganz das Gleiche aussagen, sowie daß er neben seiner gewöhnlichen Ausdrucksweise: transgressio statuti obligat ad mortale, auch die andere hat: statutum obligat ad mortale. In Beziehung auf den zweiten Punkt, den contemptus, bemerkt er, daß Jemand ex contemptu transgreditur, wenn sein Wille die Unterwerfung unter die Vorschrift des Gesetzes oder der Regel verweigert und der Entschluß auch in die That umschlägt <sup>1)</sup>; wenn dagegen Jemand durch eine particulare Ursache, nämlich durch die Concupiscenz oder den Zorn zum Handeln gegen die Statuten des Gesetzes oder der Regel veranlaßt wird (inducitur), so sündigt er nicht ex contemptu, auch wenn dieß häufig geschieht, doch kann diese Wiederholung der Sünde dispositive zum Contemptus führen.

Aber, so dürfen wir wohl fragen, gelobt denn der in den Orden Eintretende nicht, die Regel nach ihrem ganzen Inhalt zu halten? Thomas antwortet darauf (ad 1. m.): „Ille, qui profitetur regulam, non vovet servare omnia, quae sunt in regula, sed vovet regularem vitam, quae essentialiter consistit in tribus praedictis." Also nicht auf die Beobachtung des ganzen Inhaltes der Regel, sondern nur auf das in der Beobachtung der drei Mönchsgelübde be-

---

<sup>1)</sup> Diese beiden Momente haben auch die jesuitischen Casuisten im Auge, wenn sie die Frage erörtern, wie der Fall zu beurtheilen sei, wenn das Gebot innerlich verachtet und äußerlich vollzogen werde. So sagt Sanchez oper. mor. 1. VI. cap. 2. no. 7. p. 59. in [Nic. Perrault] la morale des Jesuites, Mons 1702, III, 248: „Hinc deducitur teneri Religiosum conformare iudicium suum et voluntatem cum praecipientis Superioris iudicio ac voluntate, quantum commode poterit. Male enim impletur Superioris praeceptum detestando interius rem praeceptam et male de illa indicando. Non tamen excedit culpam venialem defectus huius conformitatis, quia haec repugnantia non tollit praecepti executionem, quae directe et per se promittitur in obedientiae voto."

stehende reguläre Leben geht der Profeseß. Thomas bespricht demgemäß die Art, wie der Profeseß in den verschiedenen Orden geleistet wird. In einigen, sagt er, bekennen oder geloben sie (profidentur) nicht die Regel, sondern nur nach der Regel zu leben, d. h. darnach zu trachten, daß die Sitten nach der Regel als einem Urbilde (exemplar) sich gestalten, und dieß wird durch den contemptus aufgehoben. In anderen geloben sie vorsichtiger den Gehorsam nach der Regel, so daß dem Gelübde (professioni) nur das widerspricht, was gegen das praeceptum regulae geschieht, transgressio vero vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale, quia huiusmodi dispositiones sunt ad principalia vota, d. h. weil derartige Bestimmungen sich zu den drei großen Ordensgelübden wie das Mittel zum Zweck verhalten, denn wie Thomas Art. 7. dieser Quaestion ad 2. m. bemerkt, zweckt das Betteln und die Arbeit auf die Armuth, die Kasteiungen, wie das Wachen, Fasten und Aehnliches, auf die Keuschheit, die Lectüre, das Gebet, der Krankenbesuch auf den Gehorsam ab, dessen Acte wiederum die Liebe Gottes und des Nächsten fördern sollen. Schließlich sagt er von seinem Orden: „In aliqua tamen religione, scilicet Ordinis fratrum Praedicatorum, transgressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam, neque mortalem neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur.“ Diese Erklärungen des Thomas gelten den Dominicanern als so authentisch und classisch, daß sie zum Theil in die Declarationen aufgenommen wurden, durch welche der Orden noch in der nachtridentinischen Zeit seine Constitutionen erläutert hat (sie sind bei Holstenius unmittelbar nach den einzelnen Constitutionen zugefügt).

Wir haben gesehen, daß es vornehmlich zwei Subjecte sind, auf welche die Formel obligare ad peccatum s. culpam als Prädicat bezogen erscheint: nämlich transgressio und statutum oder die dem letzteren synonymen constitutio, lex, regula u. s. w. In dem Satze: transgressio obligat ad peccatum, kann obligare nicht den Begriff einer Verpflichtung enthalten, sondern wie das classische obligare scelerare muß es verstricken, verflechten, schuldig machen, bedeuten, oder mit anderen Worten, es drückt den scholastischen Begriff causare reatum culpae aus. Wenn dagegen, wie in den Dominicanerconstitutionen, gesagt wird: statutum oder constitutio obligat ad peccatum, so kann dieß nach dem prägnanten und unklaren Aus-



druck des Mönchslateins gar wohl, wie man es gewöhnlich nimmt, eine Verpflichtung bezeichnen, deren Unterlassung oder Ueberschreitung eine Todsünde involvirt. In diesem Falle würden sämtliche religiosi oder professi, welche sich auf das Statut verpflichtet haben, als das Object zu obligare zu denken sein. Indessen läßt sich auch, da in allen oben mitgetheilten Stellen der Fall der Uebertretung ausdrücklich präsumirt wird, zu der Aussage *statutum obligat ad peccatum* als Object *transgressores* hinzudenken und dann ist der Gedanke unstreitig der: das Statut verstrickt vermöge seiner principiellen Wichtigkeit und darauf gegründeten Unantastbarkeit den Uebertreter in eine Sünde, eine läßliche oder eine tödtliche. Dafür kann man sich auf den Ausdruck *quidquid mandatur per se mortale* beziehen; denn führen wir diese Umschreibung auf den einfachsten Ausdruck zurück, so würde sich *mandatum mortale*, d. h., analog dem *peccatum mortale*, eine Verordnung ergeben, welche an sich den Uebertreter mit dem Tod bedroht oder einer Todsünde schuldig macht, folglich vermöge der über ihr schwebenden Drohung eine letale Kraft hat. Mit voller Sicherheit läßt sich nicht entscheiden, welcher Erklärung der Vorzug gebührt, aber nach meinem exegetischen Gefühle bin ich geneigt, ihn der letzteren zuzugestehen. Allerdings ist auch dem Mittelalter der Ausdruck *obligare ad aliquid* im Sinne einer Verpflichtung zu etwas ganz geläufig; so sagt Thomas a. a. D. art. IX. in corpore: „*Sunt quaedam [observantiae exteriores], ad quas obligatur religiosus ex voto professionis*“; qu. 184. art. 5. in corp.: „*ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea, quae sunt perfectionis*“, und qu. 186. art. 7. ad 2. m.: „*determinatio habitus pertinet ad omnia tria vota tamquam signum obligationis [sc. ad ea]*.“ Allein nie kommt die Formel *obligatio ad peccatum* in dem Sinne vor, daß damit eine Verpflichtung zur Ausführung eines sündhaften Befehles gemeint sei; es ist daher ganz überflüssig, wenn man sich für die von mir als antiquirt bezeichnete Auslegung der jesuitischen Constitution auf das beruft, was nach den Sprachgesetzen und dem Sprachgebrauche gesagt werden kann oder nicht; denn es handelt sich in solchen historischen Fragen nicht darum, was im Allgemeinen sprachlich möglich ist, sondern was nach dem bestimmt nachzuweisenden Sprachgebrauch üblich ist.

Wir wenden uns nun zu der jesuitischen Constitution zurück und glauben im Besitze des ganzen Materials zu sein, welches ihr Ver-

ständniß ermöglicht. Statt obligare ad peccatum begegnet uns hier der Ausdruck: obligationem ad peccatum inducere; obligatio ad peccatum wird nach den Resultaten dieser Untersuchung am natürlichsten und einfachsten als Verstrickung in Sünde zu fassen sein; inducere aber heißt nach scholastischem Sprachgebrauche causiren, zur Folge und Wirkung haben. So fragt Thomas in der prima secundae qu. 87. art. 5.: *Utrum omne peccatum inducat reatum poenae aeternae*, und eröffnet die Antwort darauf mit dem Sage: *peccatum causat reatum poenae aeternae etc.*; er hätte ebenso gut sagen können *inducit* oder *causat obligationem ad poenam aeternam*. Wenn daher der Hauptgedanke so lautet: *visum est nobis in Domino, excepto expresso voto, quo Societas summo pontifici pro tempore existenti tenetur, ac tribus aliis essentialibus, Paupertatis, Castitatis et Obedientiae, nullas Constitutiones, Declarationes vel ordinem ullum vivendi posse obligationem ad peccatum mortale vel veniale inducere, nisi Superior ea in nomine Domini Nostri Iesu Christi vel in virtute Obedientiae iuberet*; quod in rebus vel personis illis, in quibus iudicabitur, quod ad particulare uniuscuiusque vel ad universale bonum multum conveniet: so ist es klar, daß ganz in dem Sinne der Dominicanerconstitutionen und des Thomas hier die Meinung ausgedrückt ist, daß nur die drei Mönchsgelübde und für die Jesuiten noch das specielle vierte: sich jeder Mission des Papstes zu unterziehen, solche Wichtigkeit haben, daß ihre Uebertretung einer Sünde schuldig macht, offenbar weil nur in ihnen der directe Inhalt des voti professionis ausgesprochen liegt, daß dagegen die Constitutionen, die Declarationen und die in der Regel vorgeschriebene Lebensweise nicht die Kraft haben, für den Uebertreter die Verstrickung in eine Tod- oder läßliche Sünde zu bewirken (vergl. was Thomas in den oben angegebenen Stellen über die Profession des *ordo fratrum praedicatorum* sagt), es sei denn, daß der Superior ea, d. h. eine bezügliche Constitution, Declaration oder auf die Lebensweise bezügliche Vorschrift, im Namen Jesu Christi oder in virtute Obedientiae befehle; auch diese Bestimmung ist durchaus den Dominicanern abgeborgt, die ausdrücklich fordern, daß in diesem Falle die Worte: *Praecipimus in virtute sanctae Obedientiae*, zur Anwendung kommen sollen; es ist daher nur die Spitze dieser Anschauung, wenn Sanchez l. c. cap. 4. no. 70. p. 90. sagt: „Non obligaret ad

culpam praeceptum Superioris — —, etsi uteretur expressis praecepti verbis, ut: praecipio, iubeo, stricte praecipio, sub peccato iniungo, sondern ausdrücklich fordert, daß in nomine Domini Iesu vel in virtute obedientiae zugefügt werde (bei Perrault a. a. O. 247 flg.). Könnte aber noch ein leiser Zweifel darüber bestehen, ob wirklich ea nothwendig auf constitutiones u. s. f. zu beziehen ist und nicht auf peccatum mortale vel veniale, so muß auch dieser schwinden, wenn man die analoge Dominicanerdeclaration vergleicht (bei Holstenius IV, 13.): „Declaramus, quod Priores in suis conventibus possunt ex rationabili causa in his, quae ad Regulam vel Constitutiones explicite vel implicite pertinent, praecepta facere, quae transgressores obligabunt non solum ad poenam, sed etiam ad mortalem culpam, quia ex voto nostrae professionis tenemur Regulam et Constitutiones non contemnere et praeceptis Praelati nostri, quae sunt secundum Regulam et Constitutiones, obedire.“ Es ergiebt sich daraus zwingend, daß nicht jeder beliebige Befehl des Oberen im Namen Jesu oder kraft des Gehorsams eine obligatio ad peccatum begründen kann, sondern nur solche Befehle, welche die Vorschrift eines allgemein gültigen Ordensstatutes zum mittelbaren oder unmittelbaren Inhalt haben. Solche Befehle dürfen aber, wie die Jesuitenconstitution sagt, nur in den Fällen gegeben werden, wo es das specielle Heil des Einzelnen oder das allgemeine Wohl dringend (multum) erfordert. Ebenso sagt die Dominicanerdeclaration: „Non debent tamen Praelati esse faciles, nec praecipitanter et indiscrete praecepta et excommunicationes fulminare, sed cum maturo consilio et ex diligenti deliberatione praehabita et ex causa urgenti et necessaria praecepta discrete facere.“ Es ist daher nur eine Anwendung dieser Grundsätze, wenn Escobar (tract. 6. Exam. 7. no. 63. bei Perrault a. a. O.) sagt: „Raro equidem Superiores Ordinum sub culpa obligatione praecipere aliquid censendi sunt.“

Fragen wir nach dem Grunde dieser Verordnung, so ist zuerst der Eingang ganz klar: Die Gesellschaft wünscht einerseits, daß alle ihre Constitutionen, Declarationen und Lebensregeln ohne Abweichung beobachtet werden, sie wünscht aber auch andererseits, daß alle die Jhrigen darüber außer Sorge seien (dieß ist der Sinn von securos esse) und darin unterstützt werden, daß sie nicht kraft dieser Constitutionen oder Ordinationen im Uebertretungsfalle in eine Sünde ver-

strickt werden (ne in laqueum ullius peccati, quod ex vi Constitutionum huiusmodi aut ordinationum proveniat); darum eben bestimmt sie, in welchen Ausnahmefällen allein die Constitutionen u. s. w. eine obligatio ad peccatum zur Folge haben dürfen.

Große Mühe macht sich Herr Weicker mit den Schlußworten der Constitution: „et loco timoris offensae succedat amor et desiderium omnis perfectionis, et ut maior gloria ac laus Christi Creatoris ac Domini Nostri consequatur.“ Er sagt S. 285: „Der Schluß der Stelle ist dann so zu verstehen, daß an die Stelle der Furcht vor Anstoß bei den Oberen (den man durch die Nichtbefolgung der Constitutionen giebt) die Liebe und die Sehnsucht nach aller Vollkommenheit (in der Heiligung) treten solle. Der Gegensatz der Liebe zu dieser Furcht ist freilich auch nicht recht scharf und der ganze Schlußpassus ist und bleibt eine der unleidlichen, vor lauter Begrifflosigkeit in frommen Phrasen verschwindenden Clausulae, wie sie sich eben im jesuitischen Stil nur allzu oft finden.“ So weit Herr Weicker. Daß das Latein der jesuitischen Constitutionen schlecht sei, gerade wie das der Dominicanerconstitutionen, wird Niemand leugnen. Auch ich beabsichtige nicht, es zu vertreten. Die beiden Sätze dieses Schlusses fügen sich so schlecht zusammen, daß man sich verzweifelt fühlt, entweder statt des ersten et „ut“ zu lesen oder das zweite et geradezu zu streichen. Dagegen vermögen wir den übrigen Einwendungen des Herrn Weicker nicht beizutreten; sie beruhen auf dem völligen Mißverständniß des Wortes *offensa*, das er mit „Anstoß“ übersetzt und näher als den Anstoß bezeichnet, den man durch Nichtbeachtung der Constitutionen den Oberen giebt. So freilich wird sich der scharfe Gegensatz, der zwischen dem *timor offensae* und dem *amor et desiderium omnis perfectionis* besteht, bis zur Unverständlichkeit abstumpfen und der ganze Schluß schrumpft allerdings zu einer begriffslosen frommen Phrase zusammen, aber die Schuld daran tragen nicht die Concipienten, die sich für jeden mit dem scholastischen Sprachgebrauche Bekannten deutlich genug ausgedrückt haben, sondern nur der Interpret, der die ganze Stelle verwaschen hat. Alles kommt auf die richtige Fassung von *offensa* an; die Bedeutung „Anstoß“ läßt sich zur Noth beibehalten, aber dann wird man nicht den Anstoß bei den Oberen, sondern den Anstoß für das eigene Gewissen zu verstehen haben; allein ungleich näher liegt es, *offensa* in dem Sinne zu interpretiren, in welchem es Thomas oft gebraucht, nämlich als Beleidigung gegen Gott; so sagt dieser, um nur ein Beispiel für viele

anzuführen, von dem Menschen (Summ. P. III. qu. 48. art. 4. ad 2. m.): „*diaboli servitutem incurrerat, Deo iuste hoc permitte propter offensam in se commissam*“, und unmittelbar vorher: „*quantum ad culpam Deum offenderat*“. Fassen wir das Wort so, dann gewinnt die ganze Stelle einen vortrefflichen Sinn. Freie Liebe und Verlangen nach aller Vollkommenheit muß die Grundstimmung und Gesinnung des Ordensmannes sein, denn der Ordensstand ist specifisch der Stand der christlichen Vollkommenheit (vergl. die ganze qu. 186. der *Secunda Secundae*), und wer in ihn eintritt, gelobt und bekennt, daß er nach dieser Vollkommenheit trachten wolle (qu. 186. art. 1. ad 3. m.: *Non oportet, quod quicumque est in religione iam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat*). Diese Stimmung und Gesinnung fordert aber ein freies, freudiges Gewissen, das nicht ängstlich fürchten muß, bei jedem Schritte anzustoßen und durch Uebertretung Gott zu beleidigen. Dieß ist der *timor offensae* in unserer Stelle. Diese Furcht würde unvermeidlich sein, wenn jede der vielen Ordensgesetze und Bestimmungen eine so stringente wäre, daß sie den Uebertreter sofort in eine Schuld vor Gott verwickelte; darum eben haben die Ordensgesetze der Gesellschaft Jesu nach dem Vorbilde mehrerer älteren monastischen Institute nur den eigentlichen Gelübden der Profession eine solche stringente Kraft beigelegt, allen übrigen gesetzlichen Bestimmungen aber nur in den seltenen Fällen, daß der Superior sie mit der Formel: *praecipio in nomine Iesu Christi et in virtute obedientiae*, einschränkt; mit anderen Worten, der Orden will nicht, daß seine Gesetze ein Fallstrick für das Gewissen werden sollen; darum erklärt er ausdrücklich, daß ihre Uebertretung nicht vor Gott schuldig mache, sondern — was aus den älteren Mönchsordnungen ergänzend hinzugefügt werden mag — nur eine Disciplinar- oder Ordnungsstrafe verwirke. Der Gegensatz zwischen dem *timor offensae*, der durch diese Verfügung verbannt, und dem *amor et desiderium omnis perfectionis*, die an seine Stelle treten sollen, ist demnach ein so scharfer, daß nichts daran zu tadeln ist, und die ganze Motivirung überhaupt nur ein Nachklang aus 1 Joh. 4, 18. Wenn aber die Ordensgesetze gehalten und dennoch das freie Streben der Liebe nach der Vollkommenheit durch sie nicht gehemmt, sondern gefördert wird, so hofft davon die Gesellschaft selbst wieder eine Mehrung des Ruhmes und Lobes Christi. Auch an diesem Gedanken ist nichts auszusetzen.



Ich darf nach diesen Erörterungen getrost jedem Leser die Frage anheimstellen, ob in dieser Constitution wirklich eine der höchsten Fragen mit „so frevelhafter Zweideutigkeit“ behandelt worden ist, wie Jacobi und Weicker behaupten. Ein solches Urtheil ist nach meiner Ansicht nur da möglich, wo man über den Ausprüchen der grammatischen Interpretation die Rechte der historischen Auslegung verkennt. Es würde aber auch die bezüglichlichen Franciscaner- und Dominicanerbestimmungen mit demselben Rechte treffen, wie die der Jesuiten, denn jene sind nicht besser abgefaßt, als es diese ist. Wenn man bisher noch vielfach schwankte, ob man die obligatio ad peccatum als Verpflichtung zur Sünde oder als eine in der Art verbindliche Kraft des Gebotes zu fassen habe, daß seine Uebertretung der Sünde schuldig mache; wenn selbst Herr Weicker noch die erste Auffassung als möglich und die zweite nicht als nothwendig und zwingend bezeichnet: so hat dieß eben seinen Grund darin, daß man nur grammatisch, aber nicht historisch interpretirte. Wenn sich endlich Herr Weicker für diese Ansicht noch darauf stützt, daß die zusammenhängende Durchführung der einen wie der anderen Interpretation ihre unleugbaren Schwierigkeiten habe, so glaube ich, daß auch diese Einwendung sich vollständig erledigt, sobald man durch richtige Feststellung der Begriffe und des Gedankenganges dieser Constitution die Mißverständnisse vermeidet, in die Herr Weicker gerathen ist.

Man hat aus der falschen Auffassung unserer Stelle früher den Schluß gezogen, daß nach der Ordensdisciplin das Gebot des Superiors im Namen Jesu und kraft des Gehorsams auch zur Sünde verpflichten könne. Dieser Schluß fällt mit dem richtigen Verständniß. Auch sonst findet sich in den Constitutionen keine Verordnung, welche dem Superior eine solche Vollmacht einräumte. Es wird im Gegentheil der Pflicht des Gehorsams eine ausdrückliche Schranke gesetzt, sobald der Untergebene in dem Befehle des Vorgesetzten eine offenbare Sünde zu erkennen glaubt. Dennoch hat auch in solchen Bestimmungen der Orden die öffentliche Meinung und ihr Mißtrauen gegen sich. Man kann mit Recht fragen, ob nicht die Forderung eines Gehorsams, der jedes eigene Urtheil mit blinder Unterwerfung verleugnet, wie sie in den Constitutionen entschieden gestellt wird, einen derartigen Vorbehalt geradezu illusorisch mache. Man kann weiter darauf aufmerksam machen, daß in unserer Stelle ausdrücklich die obediencia als Ordensgelübde unter die Verpflichtungen gerechnet wird, deren Uebertretung Todsünde ist, und daran die Frage knüpfen:

„Wenn nun der Superior kraft des Gehorsams eine Todsünde gebietet, ist es dann nicht nach unserer Constitution Todsünde, sie zu unterlassen, und bleibt in diesem Falle dem Untergebenen nicht einzig die Wahl zwischen Todsünde und Todsünde?“ Allein man übersieht dabei, daß der Superior nach dem Wortlaut der Vorschrift nur den Inhalt einer Constitution, Declaration oder sonst allgemein gültigen Vorschrift im Namen Jesu und in der Kraft des Gehorsams gebieten und durch sein Gebot auf die einzelne Person und das gegebene Verhältniß anwenden darf, und eben in diesen Constitutionen, Declarationen und Regeln hat man bis jetzt nichts Todsündliches gefunden. Es bleibt also nur die Verufung auf das schlechthin Blinde und Wahllose des geforderten Gehorsams übrig, und diese ist allerdings das Bedenklichste an dem ganzen Institute, wie auch ich in meinem Artikel „Jesuitenorden“ bei Herzog anerkannt habe. Aber trotz dieser Anerkennung, die ich mit aller Entschiedenheit aufs Neue hier ausspreche, ist es eine viel zu grelle und stark übertreibende Behauptung, wenn Herr Weicker seinen Excurs mit den Worten schließt: „Die Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Oberen sogar bis zur Vollziehung einer Sünde ist zwar nicht in dem Wortlaute Einer Stelle, wohl aber in dem übereinstimmenden Inhalte vieler Stellen der jesuitischen Ordensgesetze enthalten.“ Von meiner Seite bedarf es wohl kaum der Versicherung, daß das Interesse, welches mir diese Bemerkungen eingab, nicht die Vorliebe für ein Institut war, das ich von Grund meines Herzens aus für verwerflich und verderblich halte, sondern lediglich der Wunsch, eine geschichtliche Thatsache wissenschaftlich festzustellen, die man nach meiner innigsten Ueberzeugung ohne allen objectiven Grund angezweifelt hat.

---

## Anzeige neuer Schriften.

### Exegetische Theologie.

Die Propheten Esra und Daniel und ihre neuesten Bearbeitungen von A. Hilgenfeld. Halle, Pfeffer, 1863.

Handbuch der Einleitung in die Apocryphen. Zweite Abtheilung. Das vierte Buch Esra. Zum ersten Male vollständig herausgegeben als ältester Commentar zum Neuen Testamente von Dr. Gustav Volkmar. Tübingen, Fues, 1863.

Das vierte Ezrabuch nach seinem Zeitalter, seinen Arabischen Übersetzungen und einer neuen Wiederherstellung von H. Ewald. (Aus dem elften Bande der Abhandlungen der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.) Göttingen, Dieterich, 1863.

Es kann keinem Kenner biblischer Wissenschaft verborgen sein, welche große Bedeutung für die Erkenntniß der geschichtlichen Entwicklung der göttlichen Offenbarung, vor Allem für des Urtheil über den Zustand religiöser und dogmatischer Art, aus welchem der im Christenthume gegebene neue und vollkommene Offenbarungsgeist seine Form zu schaffen hatte, denjenigen Büchern zukommt, von denen eins, und nach dem Buche Genoch das wichtigste, hier in drei neuen Bearbeitungen vor uns liegt. An die Frage über seine ursprüngliche Gestalt und das Zeitalter seiner Entstehung schließen sich Fragen exegetischer und dogmatischer Art in großer Zahl, die unseren Canon des Neuen Testaments betreffen, und so wenig diese Fragen unmittelbar religiösen Werth haben, so großen religionsgeschichtlichen und dogmatischen müssen wir ihnen beilegen. Es ist deßhalb und vor Allem bei den ausnehmenden Schwierigkeiten und Dunkelheiten des Gegenstandes, die sich in der Geschichte der bisherigen Behandlung, zum Beispiel in dem Schwanen Rucke's, widerspiegeln, gewiß ein äußerst erfreuliches Ereigniß, die Aufgabe fast gleichzeitig von drei Männern unternommen zu sehen, welche bei aller sonstigen Verschiedenheit sich an Gelehrsamkeit, Scharfsinn und langjähriger Bemühung um die hier in Betracht kommenden Fragen gleichstehen. Auch das polemische Verhältniß der drei Abhandlungen, so sehr nicht selten der Ton der Polemik verletzt, erleichtert den Ueberblick über das Ganze. Referent wünscht die Versuche von dem unbefangenen Wunsche aus, einer der gegebenen Lösungen mit Wahrung der wissenschaftlichen Freiheit beistimmen zu können, den Lesern vorzulegen und die eigene Meinung, wiefern dies bei einer von den dreien möglich sei, auszuführen. Es sind dabei, wie jetzt die Sache steht, ausschließlich zwei Fragen in's Auge zu fassen, Entstehungszeit und Gestalt des Textes.

Zunächst möge Einiges über das Verhältniß der anzuzeigenden Schriften zu einander bemerkt werden. Nachdem schon von Hilgenfeld in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1858, 247 ff.; 1860, 301 ff.; 1861, 212 ff.; 1862, 216 ff. den Gegenstand betreffende Abhandlungen und vorher in dem Werke: „Die jüdische Apocalypstik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums u. s. w. Jena 1857“, eine ausführlichere Darstellung seiner Ansicht gegeben war, die sich indeß von jenem Buche an nicht unwesentlich modificirt hat, — und nachdem Ewald in der „Geschichte des Volkes Israel,“ Bd. VII, 62 ff., seine jetzt mehr ausgeführte Anschauung dargelegt, — ward in polemischer Richtung gegen beide Gelehrte das zweite der hier angezeigten Bücher, das Werk von Volkmar, veröffentlicht. Gegen dieses Werk richtete Hilgenfeld in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1863, 3., eine ausführliche Erwiderung, welche dem hier angezeigten Buche Hilgenfeld's zu Grunde liegt, sowie eine Anzeige im literarischen Centralblatte, 1863, 20. Er gab diese Abhandlung dann nebst einem Anhang über das Buch Daniel besonders heraus. Ewald, der gegen Volkmar schon in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1863, 641 ff., aufgetreten war, gab jetzt auch eine eingehendere Begründung seiner Ansicht, — zur Herausgabe des angezeigten Buches zunächst dadurch veranlaßt, daß er durch Benutzung der Bibliothek in Oxford in den Stand gesetzt war, den von Oxley in englischer Uebersetzung mitgetheilten arabischen Text des Buches Esra, sowie einen arabischen Auszug daraus im Originale zu veröffentlichen. Er schloß daran einen Versuch, die ursprüngliche Gestalt des Buches in deutscher Uebersetzung herzustellen.

Wenden wir uns zunächst zu der Frage nach der ursprünglichen Textgestalt. Das Buch, ursprünglich wohl sicher griechisch geschrieben, denn die Uebersetzungen, vorzüglich die lateinische, lassen einen semitischen Urtext unwahrscheinlich erscheinen, ist uns in dreifacher Uebersetzung erhalten. Es liegt zunächst eine lateinische Version vor, und zwar außer in dem stark interpolirten Vulgatatext in der altlateinischen (Itala) Gestalt, die wir aus zwei ziemlich guten Codices, Sangermanensis und Turicensis, und mehreren minder wichtigen kennen. Es giebt dann eine äthiopische Uebersetzung, zu deren Textkritik neuerdings handschriftliche Varianten von Dillmann in dem Buche Ewald's herausgegeben sind. Endlich eine arabische Uebersetzung, die jetzt durch Ewald veröffentlicht ist. Bisher lag die Oxley'sche Uebersetzung vor, deren wesentliche Treue Ewald anerkennt.

In Beziehung auf diese Versionen nun vertreten Hilgenfeld und Volkmar zwei direct entgegengesetzte Ansichten. Nach Hilgenfeld ist die arabische Uebersetzung die zuverlässigste, die lateinische zwar auch unmittelbar, aber weniger sicher, die äthiopische wohl von der lateinischen direct abhängig und werthlos. Anfänglich urtheilte er mit weniger Vorliebe für die arabische Uebersetzung und weniger Geringschätzung der äthiopischen Ausgabe (Apocal. 189 f.).

Volkmar hält im Gegentheile die altlateinische Uebersetzung, soweit sich ihr Text sicher herstellen läßt, für ein durchaus daquerrotypisches Abbild des Urtextes, gegen dessen Werth beide andere Uebersetzungen nicht in Betracht kommen.

Ewald hat ein vermittelndes Princip angewandt. Zwar hält auch er sich vorzugsweise an den Italatext, doch nicht ausschließlich, und nicht selten läßt er der Vermuthung, auch wo sie kein Text stützt, freien Lauf. In den von Hilgen-

selbst textkritisch hervorgehobenen Stellen stimmt Ewald mit ihm und dem arabischen Texte im Wesentlichen überein 3, 17. 29. (23.); 4, 5. 9.; 5, 4—6. 9.; 6, 2. 8. 10. 56. 59.; 7, 28.; 8, 48.; 10, 45.; 11, 3. 39.; 12, 18. 28. 34.; 13, 13., — frei giebt er wieder 3, 34—36.; 4, 9—11.; 7, 26.; 10, 2—4.; 11, 31. 37.; 14, 11. 12., in den anderen Stellen (in gegen 40 Stellen) giebt er der Itala und dem Aethiopen, letzterem nur an ca. 6 Stellen, den Vorzug.

Wir müssen schon nach der gewöhnlichen Geschichte der Uebersetzungen im Wesentlichen dem Volkmar'schen Grundsatz beistimmen. Die geringere Bedeutung der äthiopischen Uebersetzung, obwohl es ohne Analogien sein möchte, sie führt aus dem Lateinischen gestossen zu halten — eher möchte eine semitische Uebersetzung (syrisch) anzunehmen sein, — ist im Wesentlichen von allen drei Gelehrten durchgeföhlt. Die arabische Uebersetzung aber ist freilich gewandt und offenbar aus erster Hand, aber gewiß schon der Sprache nach nicht sehr alt und freier als die lateinische. Ewald's selbstständige Aenderungen, obwohl überall den feinen kritischen Tact dieses Gelehrten zeigend, — wie z. B. 11, 28. sicher „links“ statt „rechts“ zu setzen ist, — haben doch an einigen wichtigen Stellen eine zu große Freiheit und zu viel Tendentiöses. So ist die Wiedergabe von 11, 20: „et ex his erant quae tenebant sed tamen statim non comparebant, etenim aliquae ex iis erigebantur sed non tenebant principatum“ in „und einige von ihnen herrschten, kamen aber bald um, und andre von ihnen erhoben sich, doch auch sie herrschten nicht mehr“, so die Weglassung des „erwachte“ 11, 28., die Wiedergabe von 12, 1—3. offenbar von einer bestimmten vor-gefaßten Anschauung über die Vision getragen. Sonst übertrifft Ewald's deutsche Wiederherstellung die Volkmar's an Anschaulichkeit und Frische der Auffassung bei Weitem. — Der von Ewald und Volkmar gegebene Text, verglichen und an einigen Stellen nach Volkmar genauer auf die Itala gestützt, wird im Wesentlichen den ursprünglichen Bestand des Buches wiedergeben. —

Die eigentlich flagrante Frage ist die nach der Entstehungszeit des Buches, und diese wieder schließt sich fast durchaus an die Adlervision des ersten Capitels. Wir geben kurz eine Uebersicht der Ansichten, die in den drei vor uns liegenden Büchern aufgestellt sind, bei Hilgenfeld beginnend.

Richtig wird von diesem Gelehrten betont, daß das Buch Esra nicht im Geringsten Spuren einer Polemik gegen die Christen trägt, daß es den rein jüdischen, aus der Prophetie und Daniel erwachsenen Kreis eschatologischer und messianischer Anschauungen zeigt. Es ist auch uns dies zweifellos. Edom, worin man am ersten eine Anspielung auf die Christen finden könnte, wird von allen drei Auslegern mit Recht auf die Herodeer bezogen. Auch wenn das Buch der späteren apostolischen oder der nachapostolischen Zeit angehört, ist im Gegensatz zu Volkmar sicher festzuhalten, daß es sich in rein jüdischen, durch keine christlich-jüdische Polemik beirrten Kreisen gebildet haben muß, — in Kreisen, wo die alttheilige Schrift und die daran sich schließende Danielisch-apocalyptische Mystik, vor Allem das Henochbuch — (dessen eigentlich biblisch-theologisch wichtige Theile mir entschieden in das zweite vorchristliche Jahrhundert fallen) — einen so überwiegenden Einfluß übten, wo das vaterländische Geschick so im Vordergrund stand, daß ein Einfluß der christlichen Literatur durchaus unmöglich warb.

Um Hilgenfeld's Deutung des Adlergefichtes darzulegen, muß dieses selbst,



also 11. 12. der Esraapocalypse, kurz vorangeschickt werden. Die Vision zeigt einen Adler mit zwölf Flügeln und drei Häuptern, der die ganze Welt beherrscht. Aus seinen Flügeln wachsen acht kleine und schwache Gegenflügel hervor. Die drei Häupter, deren mittelstes das größte ist, ruhen. Eine Stimme aus der Mitte des Adlers weist den einzelnen Flügeln nacheinander folgende Einzelwache an, den Häuptern zuletzt. Die Flügel beginnen nun ihren Siegeszug durch die Erde. Der zweite Flügel herrscht doppelt länger als irgend ein anderer Flügel. Alle kommen nacheinander um, bis zwölf Flügel und zwei Kleinflügel umgekommen sind. Es bleiben drei Häupter und sechs Gegenflügel. Zwei von den letzteren trennen sich, weisen unter dem rechts gelegten Haupte. Vier bleiben, um zu herrschen. Der erste und zweite verschwinden schnell. Die zwei übrigen wollen herrschen. Da erwacht das mittlere ruhende Haupt, frisst mit den beiden anderen Häuptern die zwei Gegenflügel, beherrscht das Land mit Grausamkeit und Zwang, — zwingt die Erde mehr als alle vorher. Es kommt um. Von den zwei übrigen Häuptern frisst das eine das andere. Da kommt ein Löwe, der Messias, straft ihn um seiner Sünden willen. Das Haupt verschwindet. Es verschwinden auch die beiden Gegenflügel, die sich zu dem Haupte gewandt, nach kurzer Herrschaft. Der Leib des Adlers wird verbrannt. — Diese Vision erhält sieben Erläuterungen in einer Deutung des offenbarenden Engels: 1) zwölf Flügel sind zwölf Könige, der Adler das vierte Thier des Daniel. 2) Die Stimme aus der Mitte deutet große Unruhen um die Mitte der Zeit; doch fällt der Adler nicht. 3) Die Gegenflügel sind Könige, deren Zeit kurz und schlecht. 4) Die drei Häupter sind drei Könige, die zuletzt die Bosheit des Adlers auf die Höhe bringen. 5) Der eine stirbt auf seinem Bette mit Schmerzen, den zweiten bringt der dritte um, fällt selbst durch's Schwert. 6) Die letzten Flügel haben kurze Regierung und fallen durch göttliches Gericht selbst. 7) Der Löwe ist der Messias.

Dieses Gesicht hatte Hilgenfeld in seiner Apocalypstik auf die Ptolemäer bis Octavian gedeutet und nahm den Standpunkt des Apocalypstikers bald nach der Schlacht bei Actium an. Diese Deutung hat sich ihm selbst als unhaltbar erwiesen, und indem er den Zeitpunkt festhält, versucht er nun in dem griechischen Weltreich Selencidischer Linie die Lösung zu geben. Die zwölf Flügel und die ersten sechs Gegenflügel sollen achtzehn Seleuciden sein, — von Alexander bis Demetrios II. Soter die ersten zwölf, von Antiochus VIII. Gryphos bis Antiochus XIII. Asiaticus die letzten unbedeutenden sechs. Die drei Häupter sollen dann die drei römischen Bewältiger des vorderen Asiens, S. Cäsar, Antonius, Octavian, sein. Die beiden sich zu ihnen wendenden letzten Kleinflügel seien Antiochus und Mithridates von Commagene, der letzte Nebenweig der Selenciden, von welchen Esra einen letzten antichristartigen Widerstand gegen den Messias erwarte.

Wir wollen bei diesem Vorschlage weder auf die Schwierigkeiten in der Selencidischen Herrscherreihe hinweisen, die Herrn Professor Hilgenfeld schon sonst entgegengehalten sind, noch die Deutung der Verwirrungen in der Mitte des Reiches, die er in dem Auftreten des Balas und Tryphon wiederfindet, beanstanden. Aber folgende Gründe scheinen uns diesen Versuch entschieden als verunglückt zu bezeichnen. 1) Es ist undenkbar, daß das griechische Weltreich mit drei römischen Häuptern vorgestellt wird. Es kann Nichts dem Orientalen deut-

licher erkennbar sein, als der Uebergang des griechischen Reiches in das römische, wie der Sturz der macedonischen Dynastie und das Zubodenwerfen der Antioche ihn bezeichnen. Der Adler kann nur eines sein, entweder das römische oder das griechische Reich. Mag man apocalypstischer Bildersprache noch so große Freiheiten zuerkennen, hier wäre selbst die äußerste Grenze überschritten. 2) Nach der Vision soll das größere Haupt (I. Cäsar) in seinem Bette sterben, das zweite durch das dritte umgebracht werden. Wie kann das bedeuten, daß I. Cäsar mitten in seiner Herrschaft sterben solle? Es wird sogar hinzugefügt: auf seinem Bette, aber mit grimmen Schmerzen. Also der Ermordete soll auf seinem Bette gestorben sein, der Selbstmörder aber von dem Andern umgebracht sein! 3) Die Auswahl der drei Häupter Cäsar, Antonius, Octavian ist vollkommen willkürlich. Für Palästina war Pompejus viel wichtiger als Julius Cäsar, war selbst Crassus und sein Partherkrieg von Bedeutung, — und wie Sulla, der große Sieger in Asien, übergangen sein sollte, ist nicht abzusehen. 4) Die beiden Commagenischen Seleuciden sind allerdings ein Nebenzweig dieses Hauses, aber sie als Anführer eines zukünftigen Völkersturmes gegen den Messias zu denken, dazu war wahrlich an diesen beiden unbedeutenden Männern zu wenig Anlaß. Außerdem soll der Adler erst nach ihrem Sturze verbrannt werden; sie müßten also das römisch-griechische Weltreich anführen. Nur eine exorbitante Phantastie könnte die Machtverhältnisse so umkehren. Und dabei soll Herodes der Große in Judäa herrschen, ein Mann, der gewiß ganz anders dazu einlud, ihn als Antichrist zu betrachten, als jene unbedeutenden reguli. — Dabei braucht die Bestimmung, daß keiner der Könige auch nur die Hälfte der Zeit des zweiten haben werde, noch gar nicht urgirt zu werden, obwohl das *nec dimidium ejus* gewiß im Texte ächt ist. — Diese Gründe lassen uns nicht bezweifeln, daß sich auf die von dem scharfsinnigen Gelehrten angegebene Weise die Frage weder in der Ptolemäischen noch in der Seleucidinlinie lösen läßt. Aber auch die frühere Deutung auf die römische Republikzeit, wie sie bei älteren Auslegern vorkam, oder eine Theilung der Flügel in zwei Seiten, Seleucidische und Ptolemäische oder dgl., scheint uns nirgends Aussicht auf wirklichen Erfolg zu haben. Wir gehen zu den Versuchen der beiden anderen Ausleger über, die darin übereinstimmen, daß sie in dem Adler das römische Weltreich und zwar in seiner Kaiserzeit sehen.

Swalb's Deutung hat darin ihr Eigenthümliches, daß er die acht Gegenflügel und die drei Häupter mit in die Zahl der zwölf Flügel einrechnet, — die drei Häupter wieder unter die Zahl der Gegenflügel. So ergeben sich ihm die zwölf Cäsaren von Julius Cäsar bis Domitian. Darunter sind alle Kleinflügel, d. h. kurz unglücklich regierende, mit Ausnahme des August, Tiberius, Claudius, Nero. Unter den acht übrigbleibenden Kleinflügeln sind die drei Flavii die drei Häupter. Die Unruhen in der Mitte des Reichs sind die Bürgerkriege nach dem Aussterben der Julier mit Nero. Der Standpunkt des Verfassers ist unter Titus, wo die Volksemeinung den Tod des Titus durch seinen feindseligen Bruder Domitian vorausah, und mit Domitian soll das verrückte Reich vor dem Messias zusammenbrechen.

Es ist hier eine Reihe von Momenten, deren treffende Deutung Jedem einleuchten muß. Der Adler, der die ganze Welt beherrscht, ist am besten Rem, wie ja expreß gesagt ist, daß dem Daniel das vierte Reich noch nicht erdentlich

gedeutet sei. Augustus als der zweite Cäsar herrscht nach der späteren Zeitrechnung, welche das Todesjahr Cäsar's als Anfang seiner Regierung setzt, 56 Jahre, also mehr als doppelt so lange als selbst Tiberius. Die drei Flavier als verbunden, indem sie die letzten Gegenflügel fressen, erinnern an die historische Situation bei dem Triumphzuge über Judäa. Die Flavier, als Zerstörer des heiligen Tempels und Jerusalems, sind das Haupt der Gottlosigkeit des Adlers, — ihre neuen Steuern drücken die Welt mehr als je vorher. Auch die Kämpfe nach Nero's Tode sind sehr passend gedeutet.

Aber auch diese Deutung leidet noch an zu großen Schwierigkeiten, als daß man sich bei ihr beruhigen könnte. Vor Allem ist die ganze Art der Zählung, selbst nach der wenig dramatischen Art orientalischer Schilderung, zu unverständlich. Schon B. 21. allein macht sie unmöglich. Dort sollen zwölf Flügel und zwei Kleinsflügel verschwunden sein, drei Häupter und sechs Kleinsflügel noch übrig. Wie ist das ohne die äußerste Willkühr möglich, wenn in den zwölf Flügeln nicht bloß die zwei Kleinsflügel, sondern auch die sechs anderen und die drei Häupter eingeschlossen sind? Ueberhaupt verliert die ganze Entwicklung völlig ihren Fortschritt, wenn die acht Kleinsflügel nicht nach den zwölf Flügeln kommen, — wenn unter dem ersten Flügel, dessen Siegeslauf erzählt wird, schon ein Kleinsflügel gemeint ist, da die Kleinsflügel erst nachher als auftretend erwähnt werden. — Sodann sind die Kleinsflügel eigentlich als Gegenflügel, also in einer Opposition zu den großen, gedacht, können also nicht identisch mit ihnen sein. Und selbst wenn sie es wären, wie könnte ein Julius Cäsar, wie könnte vorzüglich Vespasianus als Kleinsflügel gedacht werden, bloß weil er nicht sehr lange regierte (doch immerhin gegen 10 Jahre), — da er doch als gewaltiger als alle früheren Herrscher selbst geschildert wird? Endlich wird der Gedanke, daß nach dem dritten Haupte noch zwei Gegenflügel übrig sein sollen, aus 12, 1 ff. (vgl. B. 29.) nur vermittelt nicht genügend begründeter Textesänderung entfernt. Durch ihn aber ist vollkommen klar, daß die letzten zwei Gegenflügel mit den letzten zwei Häuptionen nicht identisch sein können.

Auch diese Erklärung also kann uns in der gegebenen Form noch nicht als eine endgültig befriedigende erscheinen, so Vieles darin auch offenbar richtig ist. Wir kommen zu der dritten Auslegung, Volkmar's, in welcher uns, wie wir gleich vorher bemerken, am meisten von den Schwierigkeiten weggeräumt erscheint.

Seine Deutung beruht auf einer Andersgestaltung der Zahlen. Indem er nämlich annimmt, daß je 2 *πτερά* eine Schwinge ausmachen (*πτερες*), ergibt sich ihm eine weitaus einfachere Zählung. Die zwölf Flügel sind als VI. VI. zu gruppieren und bedeuten VI. VI. Könige, — die sechs Julier von Julius Cäsar bis Nero. Dann treten IV. IV. Gegenflügel auf: Galba, Otho, Vitellius, Nerva, deren letzterer (I. I.), sich von den Anderen trennend, sich den Häuptionen anschließt, während II. II. nach kurzem Herrschaftskampfe fallen, I. I. sich zum Herrscher aufwirft (Vitellius).

Die drei Häupter sind die drei Flavier, denen sich Nerva, statt als Prästendent aufzutreten, anschloß. Das mittelfte Haupt, Vespasian, schlummert, d. h. läßt es ruhig geschehen, daß Galba und Otho sich der Herrschaft bemächtigen und aufreiben. Als aber Vitellius sich zum Kaiser aufwirft, erwacht das Haupt und frißt in Verein mit den beiden Anderen diesen. Vespasian stirbt auf seinem

Lager unter großen Schmerzen. Titus erliegt den Nachstellungen Domitian's. Dieser fällt durch's Schwert, und damit das ganze Geschlecht, welches das Gottesvolk vernichtet hat. Dann bleibt Nerva, der letzte (I. I.) Kleinsflügel, der sich zu den Häuptern gehalten. Er fällt durch den Messias selbst nach schwacher kurzer Herrschaft, mit ihm geht der Leib des verruchten Weltreichs unter. So ist die Esraapocalypse unter Nerva und zwar vor der Adoption Trajan's geschrieben. —

Neben den schon bei Ewald's Deutung hervorgehobenen Punkten, die auch hier sämmtlich zutreffen, findet sich hier eine noch bedeutendere Zahl überraschend zutreffender Zeichen. Genau ist die Schilderung der Usurpatoren. Der erste geht bald unter, der zweite noch schneller; — der dritte denkt zu herrschen, — Vitellius war noch nicht überall anerkannt, — da erhebt sich das ruhende Haupt, der von seinem Heere getriebene Vespasian. Nerva, unter Nero einer der Angeesehensten, tritt nicht als Prätendent auf, sondern wendet sich zu den Flaviern. Des Titus Ermordung durch Domitian, vom Volk angenommen, deuten auch die Historiker an. Nach Domitian's Ermordung tritt Nerva auf, schwach und mißachtet, so daß wohl das Ende der ganzen römischen Herrschaft gekommen zu sein schien. Die Unruhen nach Nero's Tode fallen in die Mitte, da, wo die erste Dynastie zu Ende, die zweite sich noch nicht erhoben hat.

Auch treffen einige der dagegen gemachten Einwände nicht zu. Die Erwähnung Edom's, dessen Ferse mit der Hand Jacob's zusammenstößt, braucht nicht auf Herodes den Großen oder den älteren Agrippa zu führen. Sprößlinge des Königshauses, und zwar von den Juden sehr beachtet, lebten noch lange nach Jerusalem's Fall (Ewald, Geschichte des Volkes Israel 7, 22 ff.). Die Gewohnheit, Julius Cäsar unter die cäsarische Herrscherreihe zu rechnen und Augustus von Cäsar's Tode an als unmittelbaren Nachfolger zu betrachten, hat Volkmar aus Schriftstellern der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nachgewiesen. — Sehr wichtig ist auch, daß so 6 + 4 + 3 Könige herauskommen, welche mit Daniel 7, 7 ff. offenbar in einem gewissen Zusammenhange stehen. —

Doch bleiben auch hier Schwierigkeiten, die wir um so bestimmter hervorheben, je erwünschter uns eine entscheidende Beseitigung derselben wäre. Was die Hauptsache ist, so läßt die Art und Weise der Zahlenanordnung stets einen unbeseitigten Zweifel zurück. Zwar ist es möglich, daß ursprünglich statt XII. VI. VI. gestanden hat, zwar ist die Zusammenstellung der Flügel in Flügelpaaren oder Schwingen bildgewäß, aber die angenommene Schreibart ist nirgends erhalten, wenn nicht die Note zu S. 256. ein wirkliches Vorkommen dieser Schreibweise bezeichnen soll. Und sehr wird die Annahme erschwert durch die Unregelmäßigkeit, womit wieder die Könige als einzelne Flügel, 12, vorkommen (11, 12 ff.), womit *πρεά* und *πέρυα* abwechseln (12, 14.; 11, 10. 27.). — Allerdings würde die Annahme, daß früher Mißverständnis der Bedeutung der *πέρυα* eine Vermischung der Schreibweisen hervorgerufen, diese Bedenklichkeit lösen. — Dann bleibt die Annahme der Ermordung des Titus durch Domitian nach den Historikern immer zu sehr Sache der Vermuthung und des Geheimmisses, als daß post eventum (bei Ewald's Annahme wäre die Sache unbedenklich) ein Töden mit dem Schwerte, also doch wohl in offen feindlicher Gewalthat, so leicht hätte ausgesagt werden können. — Ferner soll nach 11, 36 ff.

der Messias schon das dritte Haupt, also den Domitianus, angreifen und verurtheilen. Auch das erklärt sich leichter aus Titus' oder Domitian's, als aus Nerva's Zeit. — Endlich läßt die Erklärung von 11, 26. 22. zu wünschen übrig. Man sieht nicht recht, wie, nachdem Galba's Tod schon vorausgesetzt wird, nun Galba noch einmal als auftretend erwähnt wird. Volkmar's Erklärung, es geschehe, weil Galba den Schluß der Untergangstragödie der Julier und den Anfang der Ufurpatoren mache, ist etwas künstlich.

Dennoch scheint uns, und wir hoffen, daß manche dieser Bedenken sich noch genügender erledigen lassen, auf dem angegebenen Wege am leichtesten ein befriedigendes Resultat erreichbar zu sein. Nur müssen wir nochmals bemerken, daß uns trotzdem eine vollständige Unberührtheit des Esra von christlichen Einflüssen — natürlich von Interpolationen abgesehen — aus seinem Inhalte feststeht. Wir finden darin eine rein jüdisch-theosophische Entwicklung, in Anlehnung an Daniel und Henoch, ganz selbstständig, aber deßhalb in anderer Weise, als Volkmar meint, allerdings sehr instructiv für den gemeinsamen Boden frommen Judenthums und Christenthums.

Wenn Hilgenfeld, um seine Ansicht von der Entstehungszeit des Buches zu begründen, eine Reihe von neutestamentlichen Stellen anführt, in welchen er eine Benutzung des Esra, wie eine solche in Betreff des Henochbuches unleugbar ist, nachweisen zu können glaubt, so muß man sich in der That wundern, wie der scharfsinnige Gelehrte so schwache Gründe hat anführen mögen. Die Verührung von Esra 5, 5. mit dem Barnabasbriefe würde, selbst wenn sie sicherer wäre, höchstens Ewald's Ansicht der Volkmar's gegenüber stützen. Die anderen angeführten Stellen betreffen nur die allgemeinen eschatologischen Vorstellungen, wie sie aus dem Alten Testament und Henoch genugsam sich erklären (so 1 Thess. 4, 15—17., vgl. Esra 6, 25.; 9, 8.; 13, 16. 24. 26. 48.; 1 Kor. 7, 31, vgl. Esra 4, 26.; Matth. 21, 1.; 24, 7. 8., vgl. Esra 7, 26.; 8, 51.; 10, 20.; 13, 36. 31.). Oder sie geben alttheilige alttestamentliche Bilder (so Röm. 10, 6. 7., vgl. Esra 4, 8.; Apoc. 14, 1. 13., vgl. Esra 13, 35.; 7, 55.; Apoc. 20, 12.; 21, 23.; 22, 5., vgl. Esra 6, 20. 13—16.; Matth. 21, 1, vgl. Esra 7, 26.; 8, 51.; 10, 50.; 13, 36.). Oder endlich die Aehnlichkeiten beruhen auf ganz allgemeinen Anklängen, wie die poetisch-prophetische Sprache sie an die Hand giebt (so 1 Cor. 2, 9., vgl. Esra 10, 35 f.; 55 f.; Matth. 7, 13 f.; 9, 36.; 10, 16.; 13, 3 f.; 25, 24., vgl. Esra 7, 6—9.; 5, 18.; 8, 41.; 5, 36.; Act. 14, 22., vgl. Esra 7, 14).

Wenn man Bilder wie die von Schaafen und Wölfen, vom Sämann, von den Gerichtsbüchern, von Licht und Finsterniß, himmlischen Wohnungen, Picht der Herrlichkeit beim Gericht, — oder Gedanken wie die, daß Wenige gerettet werden, daß Kriege und Unruhen vor den Endzeiten hergehen, daß der Messias auf dem Zionsberg stehen soll, daß ein neues Jerusalem zu erwarten, daß Lohn und Werke den Gerechten nachfolgen, daß die dann Lebenden auch Theil am Himmelreiche haben werden, daß die Gestalt der Welt vergeht, — oder Ausdrücke wie: sammeln, wo man nicht gesäet, wäre ich nie geboren, — für Zeichen directer Abhängigkeit halten will, so würde man in allen religiösen Büchern, deren gemeinsame Grundlage das Alte Testament und die Selbsthüllichkeit Israels ist, sicher solche Abhängigkeit nachweisen können. Ganz anders ist es, wo, wie das Henochbuch im zweiten Petrusbriefe, direct citirt wird.

Wir müssen in dieser Beziehung Hilgenfeld's wie Volkmar's Annahme für



unbegründet halten. Doch giebt uns sicher das Gerabuch, wenn es auch später als unsere canonischen Schriften entstand, Aufschluß über die religiöse Entwicklung auf rein jüdisch-frommem Boden und kann uns so zur Vorgeschichte des Christenthums, nämlich zur Erkenntniß des religiösen Bodens, auf welchem das Christenthum sich erhob, — nicht als Commentar zum Neuen Testamente dienen.

Es möge schließlich noch erwähnt werden, daß der zweite Theil des Hilgenfeld'schen Buches sich auf das neueste apologetische Werk, welches Daniel als Propheten in dem babylonisch-medischen Weltreiche erweisen will, auf Zündel's „kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Daniel, Basel 1861“, bezieht. Dieser Gelehrte, der sonst die Beziehung der Weissagung Daniel's auf Antiochus Epiphanes nicht leugnet, hatte Cap. 2. 7. auf die Endgeschichte gedeutet. In der Widerlegung dieses Versuchs, dem schon R. Varmann in den „Studien und Kritiken“ 1863. III, 489 f. von Bleef's Standpunkte aus widersprochen, scheint uns Hilgenfeld meistens das Richtige treffend hervorgehoben zu haben. In Beziehung auf Hilgenfeld's eigene Anschauungen möchte manches Einzelne fraglich bleiben. Doch kann bei der ohnehin schon übergroßen Länge der Anzeige auf Näheres hier nicht eingegangen werden.

Göttingen.

Hermann Schulz.

Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht von Dr. J. Chr. K. v. Hofmann, ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen. Nördlingen, Beck'sche Buchhandlung. Erster Theil. 366 Seiten. 1862. Zweiten Theils erste Abtheilung. 242 Seiten. 1863.

Unter diesem Titel hat Herr Dr. v. Hofmann ein sehr ausführliches und reiches Werk über die heilige Schrift Neuen Testaments zu schreiben unternommen, über dessen Aufgabe und Einteilung er uns S. 1—54. des ersten der zwei bis jetzt erschienenen Bände näheren Aufschluß giebt. Eine zusammenhängende Untersuchung der neutestamentlichen Schrift will er anstellen, von der er das Ergebnis verhofft, daß sie sich als die heilige Schrift, welche sie seinem Glauben sei, auch wissenschaftlich erweisen werde, und dazu treibt ihn die bisherige Unsicherheit der Lehre von der heiligen Schrift, welche er seinem Thema gemäß in Betreff der neutestamentlichen Schrift von Chemnitz an innerhalb der lutherischen Kirche bis zu Philippi herab und dann bei Schleiermacher, Rothe und Beck aufzuzeigen sucht. Indem er bemerkt, daß bei Feststellung dieser Lehre die systematische und historische Theologie concurriren, macht er geltend, daß die heilige Schrift des Neuen Testaments auf systematischem Wege bereits am Schluß des sechsten Lehrstücks des in seinem „Schriftbeweise“ vorausgesandten Lehrsystems zur Aussage gekommen sei. Die systematische Aussage müsse aber auf historischem Wege ergänzt und bestätigt werden, nämlich durch die geschichtliche Untersuchung der uns vorliegenden neutestamentlichen Schrift, aus welcher sich ergeben werde, ob und in welchem Umfange sie das sei, was dort benannt worden, und zweitens durch einen Ueberblick der Geschichte der Kirche in ihrem Verhältnisse zu dieser neutestamentlichen Schrift. Herr Dr. Hofmann will sich

auf den ersten Theil dieser historischen Arbeit oder die geschichtliche Untersuchung der neutestamentlichen Schrift beschränken. Diese umfaßt ihm aber die Erklärung und Würdigung sämmtlicher neutestamentlicher Schriften, sodann die Darlegung ihres Inhalts in Gestalt einer biblischen Geschichte und biblischen Theologie, worauf sich übersehen lasse, welches der eigenthümliche und einheitliche Inhalt der neutestamentlichen Schrift und wie jeder einzelne ihrer Bestandtheile daran theilhaftig, also was er im Verhältniß zum Ganzen sei; ferner die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons, worauf es erst an der Zeit sei, die gesammte Beschaffenheit dieses Schriftganzen in der Art zu zeichnen, daß sich erkennen lasse, welcher Art die Wirkung des heiligen Geistes gewesen sei, durch welche es hervorgebracht worden, worauf endlich eine Würdigung des Verhältnisses dieses Schriftganzen zum alttestamentlichen folgen soll. So umfangreich gestaltet sich ihm hier die historische Beweisführung für die von ihm a. a. O. aufgestellte Schrifttheorie, so daß wir das jetzt begonnene große Werk seiner innersten Absicht nach nur als die gründliche Ausführung und Ergänzung des im Schriftbeweise II, 2. S. 81—93. (1. Ausgabe) in aller Kürze Versuchten werden zu betrachten haben.

Bevor wir weiter gehen, wollen wir über den Inhalt des einleitenden Abschnitts noch einige Bemerkungen hinzufügen. Wir sagen vor Allem dem verehrten Herrn Verfasser Dank, daß er die schwierige und höchst wichtige Lehre von der heiligen Schrift von Neuem angeregt und in so gründlich eingehender Weise selber zu bearbeiten begonnen hat. Seine Kritik der bisherigen Lehre von der heiligen Schrift halten wir für sehr beachtungswerth. Auch wir sehen eine Revision derselben nach dem gegenwärtigen Standpunkte der Schriftkenntniß in mancher Beziehung als geboten an, damit das Interesse des Glaubens mit der wirklichen Beschaffenheit der Schrift in volleren Einklang gebracht werde. Es ist ferner zuzugeben, daß ein Hauptgebrechen der dogmatischen Behandlung der Lehre von der Schrift darin besteht, daß über dieselbe dogmatisch auch Solches ausgesagt wird, was man dogmatisch gar nicht feststellen kann, sondern nur auf historischem Wege, in Folge einer historischen Untersuchung der vor uns liegenden Schrift, und daß jede dogmatische Behandlung derselben, wenn man in dieser Beziehung nicht auf anderweitige Leistungen glaubt hinweisen zu dürfen, eigentlich durch eine ähnliche historische Untersuchung zu ergänzen und zu bestätigen wäre, wie sie vom Verfasser jetzt begonnen ist. Dies mit dem größten Nachdruck hervorgehoben zu haben, scheint mir ein Hauptverdienst seiner Einleitung zu sein. In manchen anderen Punkten, die hier berührt werden, kann dagegen Referent nicht übereinstimmen, namentlich auch darin nicht, wie die Lehre von der heiligen Schrift bereits im Schriftbeweise systematisch ausgesagt ist und wie der Werth der einzelnen neutestamentlichen Schriften an sich und im Ganzen der Schrift festgestellt wird. Wenn Hofmann die neutestamentliche Schrift als entsprechendes Denkmal des Anfangs der christlichen Gemeinde bezeichnet, so würde ich lieber entsprechendes Denkmal (oder auch entsprechende Urkunde) der christlichen Offenbarung sagen, da ich der thatsächlichen Offenbarung Gottes in der Geschichte im Verhältniß zu seiner Offenbarung für das menschliche Bewußtsein nicht die dominirende Stellung einräumen kann, welche der Verfasser annimmt, wie namentlich aus seiner Behandlung des Typus bekannt ist. Noch weniger kann ich billigen, daß a. a. O. I. S. 21 ff. die Gesamtheit

der biblischen Bücher ein schriftliches Erzeugniß und Denkmal einer gewissen Zeit des israelitischen Volks genannt wird. Wenn insbesondere die neutestamentliche Schrift als ein Erzeugniß und Denkmal des israelitischen Volks betrachtet wird, so hängt das mit der nach meiner Ansicht nicht schriftgemäßen Behauptung zusammen, daß Israel nach dem Fleisch auch noch über Christus hinaus das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs geblieben sei und sich als solches der Völkervelt gegenüber auch noch in der Endzeit der Kirche erweisen werde, und treibt zu der ungeschichtlichen Annahme, daß alle Verfasser der neutestamentlichen Bücher, einschließlich des Lukas, geborne Israeliten gewesen seien. Aber selbst wenn sie es alle gewesen wären, so würde die neutestamentliche Schrift zwar in allen ihren Bestandtheilen von Mitgliedern des israelitischen Volks, aber auch nur, nachdem sie in Christo wiedergeboren waren, herrühren und sie würde noch kein Denkmal bloß des israelitischen Volks sein, wie sie denn vom Verfasser selber sonst richtiger als Denkmal der christlichen (aus Juden und Heiden bestehenden) Gemeinde benannt wird. Der andere Differenzpunkt bezieht sich auf den kanonischen Werth der neutestamentlichen Schriften und dessen Begründung. Wenn Beck dogmatisch eine besondere, vor Fehlgriffen bewahrende Einwirkung auf den Geist der biblischen Verfasser nur auf dem eigentlich heilsgeschichtlichen Gebiete behauptet, Hofmann dagegen (die heilige Schrift Neuen Testaments, I. S. 44.) auch eine historische Untersuchung verlangt, ob ein anderweitiger Irrthum mit derjenigen zeitlichen und örtlichen Herkunft oder derjenigen Verfasserschaft einer Schrift verträglich sei, ohne welche sie ihre Stelle im Kanon nicht einnehmen könnte, so wird man ihm nur zustimmen können. Man wird es ferner in der Ordnung finden, daß Hofmann S. 14. die Antilegomenen innerhalb des Kanon nicht schon deshalb auf eine niedrigere Stufe gestellt wissen will, weil sie in der alten Kirche einst bestritten wurden, da zu prüfen ist, ob dies nicht aus nichtigen Gründen geschehen ist. Aber eben diese Prüfung bestätigt die Annahme der alten Kirche, Luther's und überhaupt der Reformatoren, daß es rücksichtlich der biblischen Bücher Grade der kanonischen Dignität giebt, welche sowohl mit ihrem Inhalt als mit ihrer Abfassung zusammenhängen, in welcher Beziehung die berufsmäßige Abfassung durch Apostel begreiflicher Weise von besonderem Gewichte sein kann. Daß der apostolische Ursprung nicht allein entscheidet, sieht man z. B. bei dem Briefe an Philemon. Hofmann will dagegen gar keine Grade der kanonischen Dignität zugeben, ihm sind jene Antilegomenen kanonisch wie die Homologumenen, namentlich wohl deshalb, weil er zwei unter den Antilegomenen befindliche Schriften, den Brief an die Hebräer und die Apokalypse, theologisch besonders hoch hält, deren apostolischen Ursprung er auch, aber, wie ich nicht zweifle, mit Unrecht, behauptet. Von besonderer Eigenthümlichkeit ist das Verfahren des Verfassers darin, daß er die Aechtheit und Kanonicität — und zwar die in seinem Sinne gefasste, alle Werthunterschiede ausschließende Kanonicität — sämmtlicher neutestamentlicher Schriften durch den Nachweis erhärten will, daß sie alle, jede an ihrem Theil, nicht mehr und nicht weniger nothwendig waren, weil die neutestamentliche Schrift sonst kein vollständiges Denkmal der Anfangsgeschichte der christlichen Gemeinde sein würde (S. 43. 46. 53. und 54.). Diese Beweisführung konnte allerdings in der Einleitung noch nicht gegeben werden, da dafür in dem Werke selber erst der historische Unterbau zu legen ist; vermuthlich wird sie aber im Wesentlichen

so ausfallen, wie die im Schriftbeweis II, 2. S. 84 ff. vorliegende kurze Ausführung. Dabei liegt folgende Vorstellung zum Grunde. Jede neutestamentliche Schrift ist durch einen bestimmten geschichtlichen Anlaß hervorgerufen und entspricht demselben nach Form und Inhalt. Dabei hat es der heilige Geist wunderbarerweise so gefügt, daß jede besondere Seite von den Gegensätzen und Beziehungen, unter welchen sich das Christenthum in seiner Anfangszeit bewährt und behauptet hat, in einer besonderen Schrift ihren Ausdruck gefunden hat, so daß erst die Gesamtheit aller uns vorliegenden neutestamentlichen Schriften ein einheitliches und vollständiges Denkmal der Anfangsgeschichte der christlichen Gemeinde darbietet. Indes hat das hier bezeichnete, einer gewissen Schrifttheorie zu Gefallen angenommene Wirken des heiligen Geistes etwas zu Künstliches und läßt sich jedenfalls nicht schon aus der Natur der Sache als nothwendig erweisen und andererseits bestätigt die historische Untersuchung der heiligen Schrift, auf welche der Verfasser anderen dogmatischen Schrifttheorien gegenüber mit Recht so viel Gewicht legt, keineswegs diese von ihm aufgestellte Theorie, da die unbefangene Forschung den neutestamentlichen Schriftkanon, falls man ihn wie Hofmann nicht bloß äußerlich historisch faßt, schwerlich schon deshalb geradezu für unvollständig erklären würde, wenn ihm Schriften wie der Brief an Philemon und die beiden letzten johanneischen Briefe gefehlt hätten. Das Gegentheil darzuthun, ist dem verehrten Verfasser meines Erachtens auch in der oben angezogenen geistreichen Ausführung seiner Ansicht im Schriftbeweise nicht gelungen, in deren Interesse auch in Betreff mancher anderen neutestamentlichen Schriften deren Zweckbestimmung nicht historisch genau genug angegeben sein dürfte. Wiesern in dieser Beziehung in Folge der jetzt erneuten eindringenden Untersuchungen etwa Aenderungen sich ergeben sollten, wird die Folgezeit lehren. Gehören alle uns überlieferten neutestamentlichen Schriften zum neutestamentlichen Kanon, weil das Denkmal der Anfangsgeschichte der christlichen Gemeinde sonst unvollständig sein würde, so sind damit natürlich alle auch als ächt erwiesen, und je kunstvoller dieser Beweis für ihre Aechtheit aus dem Verhältniß zum Schriftganzen ist, desto leichter konnte er weit über den historisch-kritischen Beweis der Aechtheit der einzelnen Schrift gestellt, ja der letztere überhaupt kaum noch als nöthig erachtet werden. Indes ist Hofmann nüchtern genug, um auch diesem Beweise sein Recht, wenn auch in einem Werke, wie das seinige ist, so weit sich bis jetzt urtheilen läßt, vielleicht nicht das ganz gebührende, einzuräumen und Dr. Beck S. 41. entschieden gegenüberzutreten, welcher sich in seiner Glaubensplerophorie an eine solche rein empirische Instanz nicht lehren zu müssen glaubte.

So viel stehe hier über den grundlegenden einleitenden Abschnitt, zu dessen Lesung wir wegen seiner allgemeinen Wichtigkeit und des mancherlei Interessanten und Anregenden, das er bietet, dringend einladen. Es folgt gemäß der oben mitgetheilten Disposition die Erklärung und Würdigung der einzelnen neutestamentlichen Schriften, unter denen passend mit den Schriften des Paulus begonnen ist, so zwar, daß die Erläuterung des wichtigen historischen Abschnitts Gal. 1, 11. bis 2, 14. den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet, dann aber die einzelnen Briefe in chronologischer Folge erörtert werden. Im ersten Theile (S. 141. bis S. 366.) finden sich die beiden Thessalonicherbriefe behandelt, von dem zweiten Theile ist die bis jetzt erst erschienene erste Abtheilung allein dem

Briefe an die Galater gewidmet. Wir erhalten zusammenhängende exegetische Erörterungen des einzelnen Buchs, welche in Untersuchungen über Anlaß, Inhalt und Aechtheit desselben auslaufen; nur beim Schlusse des Briefs an die Galater fehlt die Untersuchung über den letztgenannten Punkt, gewiß nicht bloß deshalb, weil die Aechtheitsfrage überhaupt verhältnißmäßig etwas kurz behandelt wird, sondern unstreitig namentlich deshalb, weil die Aechtheit gerade dieses Briefes allgemein anerkannt ist. Wo die Aechtheit der einzelnen Schriften mehr controvers ist, scheint mir dieselbe nach dem ganzen Zwecke des Werks allerdings sorgfältiger, z. B. auch durch ihre Bezeugung in der alten Kirche, begründet werden zu müssen. Die zusammenhängende Untersuchung des einzelnen Buchs zielt gemäß der Disposition des Ganzen darauf, daß auf ihrer Grundlage schließlich die systematisch gewonnene Schrifttheorie geprüft und bestätigt werde. Wenn man dieses Ziel ins Auge faßt, könnte man meinen, daß dessen exegetische Erörterung nicht in dieser Ausführlichkeit nöthig gewesen wäre, zumal dieselbe, vom Standpunkt eines Commentars angesehen, doch noch Manches vermissen läßt und wir dann mit größerer Sicherheit erwarten könnten, daß der Umfang der beabsichtigten Arbeit die allerdings große Arbeitskraft des Herrn Verfassers um so weniger erschöpfen werde. Zur Rechtfertigung des Letzteren läßt sich indeß anführen, daß gerade der Zusammenhang der einzelnen Schrift in sich selber und mit dem Schriftganzen, wie wir gesehen haben, in ganz eigenthümlicher Weise die von ihm aufgestellte Schrifttheorie beweisen soll, wie denn jedenfalls die versuchte Darlegung dieses Zusammenhangs nicht nur eine Hauptaufgabe, sondern auch die Hauptstärke seines Werks sein dürfte. Was die Benutzung der Literatur betrifft, so würde ich es richtiger finden, wenn, wie in der Regel der eine oder andere Vertreter der bekämpften Meinung genannt wird, ebenso auch ein solcher für die eigene Ansicht, soweit es möglich wäre, angeführt würde, damit neben dem Unterschiede namentlich auch der Zusammenhang der Letztern mit dem bisher Geleisteten klarer hervortrete.

Bei aller Anerkennung kann Referent mit dem Verständniß der genannten neutestamentlichen Schriften von Seiten Hofmann's im Einzelnen freilich an gar manchen Stellen nicht übereinstimmen. Da Hofmann des Referenten Commentar zum Brief an die Galater vielfach berücksichtigt hat, will er wenigstens noch in Betreff einiger Stellen dieses Briefes seine abweichende Meinung hervorheben. Statt die 14 Jahre (Gal. 2, 1.) von der Bekehrung des Paulus zu datiren, weil das εὐδαίως 1, 16, das ἐπειτα μετὰ τρία ἔτη 1, 18. und das ἐπειτα διὰ δεκαεσσάτων ἔτων 2, 1. augenscheinlich denselben terminus a quo haben müssen, datirt sie Hofmann I. S. 80. irrigerweise von seinem 1, 21. erwähnten Aufenthalt<sup>1)</sup> in Syrien und Cilicien, womit er nicht, worauf die Worte lauten, eine durch Syrien nach Cilicien gehende Reise des Paulus angezeigt findet, sondern Syrien soll das antiochenische Syrien bezeichnen und nur deshalb zuerst gesetzt sein, weil es dem heiligen Lande näher liegt. Er bedenkt nicht, daß der so gedeutete Aufenthalt in Syrien und Cilicien schon wegen seiner nicht näher bestimmten zeitlichen Gränze unmöglich ein terminus a quo der 14 Jahre

<sup>1)</sup> Statt von ἡλθορ εἰς τὰ κληματα τῆς Ὑγίας καὶ Κικινίας werden dagegen S. 110. die 14 Jahre von dem vierzehntägigen Aufenthalte in Jerusalem (1, 18.) datirt, anders dagegen S. 111 ff.



sein kann, abgesehen davon, daß mit 1, 21. ein neuer Gedankenabschnitt beginnen soll, während doch auch das, was die Gemeinen Judäa's nach 1, 23. von den Christen in Jerusalem über Paulus hören, durch seinen Inhaft aufs Deutlichste in die Zeit gleich nach seiner ersten dortigen Anwesenheit, die 1, 18. erwähnt ist, zurückweist, und davon, daß das εὐθείως 1, 16. in höchst gezwungener Weise seiner natürlichen Relation entfremdet wird. Auch seine Polemik gegen meine Identificirung der Gal. 2, 1 ff. erwähnten Anwesenheit Pauli in Jerusalem mit der Apostelgeschichte 18, 22. berichteten hat mich nicht überzeugt. Der schwächste Grund ist wohl S. 82. der, daß, weil kurz vorher (1, 21.) sein Aufenthalt in den Gegenden Syriens und Ciliciens in dem angeführten (irrigen) Sinne erwähnt werde, Paulus von dort aus (Hofmann meint, von dem antiochenischen Syrien aus, vgl. Apostelgesch. 15, 1 ff.) seine Gal. 2, 1 ff. berichtete Reise nach Jerusalem gemacht haben müsse. Es ist auch Dr. Hofmann S. 91. nicht zuzugeben, daß die zunächstliegende, gewöhnliche Auslegung des διαμένειν πρὸς ὑμᾶς (Gal. 2, 5.) = verbleiben bei Euch (wegen des πρὸς vgl. Gal. 1, 18.; Matth. 13, 56. 26, 18.; Marc. 14, 49. u. ö.) unzulässig sei, woraus denn aber folgt, daß die in ὑμᾶς angerebten Leser oder die Galater schon vor jener jerusalemischen Reise im Besitze der Wahrheit des Evangeliums, welches ihnen erst nach dem Apostelconcil (Apostelgesch. 16, 6.) verkündet ist, gewesen sein müssen, da sie in Folge der damaligen Beharrlichkeit Pauli bei ihnen verbleiben sollte. Unsere Behauptung, daß der Gal. 2, 1. als Reisebegleiter erwähnte Titus ein korinthischer Christ gewesen zu sein scheine, wird jetzt auch durch den cod. Sinait. bestätigt, sofern dieser ebenfalls die von uns Apostelgesch. 18, 7. vorgezogene Lesart Τίτον Ἰούστον bietet. Wenn eine Zeit lang aus akoluthistischen Gründen die jerusalemische Reise des Paulus Gal. 2, 1 ff. von vielen Gelehrten mit der Apostelgesch. 11, 30. erwähnten identificirt ward, obwohl Lukas über diese nur sehr wenig berichtet, so wird man um so mehr erwarten dürfen, daß in dem Maße, als die akoluthistische Rücksicht, daß alle jerusalemische Reisen Pauli der Reihe nach aufgezählt werden sollen, völlig wird überwunden sein, und namentlich auch in Folge einer sorgfältigeren Chronologie, welche hier den objectivsten Maßstab bietet, die Anerkennung ihrer Identität mit der Apostelgesch. 18, 22. erwähnten noch immer mehr sich geltend machen wird. Sowohl nach dem Bericht der Apostelgeschichte wie der Natur der Sache nach ist es durchaus unwahrscheinlich, daß das die Beschneidungsfrage betreffende Verhältniß der Heidenchristen zu der judenchristlichen Winterkirche in der Apostelgesch. 15, 1 ff. erörterten Weise erst vierzehn, ja nach Hofmann und Anderen sogar erst siebenzehn Jahre nach der Bekehrung und der gleich damals beginnenden außerpalästinensischen Wirksamkeit Pauli sollte zur Sprache und vorläufigen Entscheidung gekommen sein. Andere a. a. O. angeführte Gründe, die bisher noch nicht gehörig erwogen sind, zu wiederholen, würde hier zu weit führen. Das je nach dem Zusammenhange im weiteren oder engeren Sinne stehende εὐδοξαίειν Gal. 2, 14., welches dort mit εὐδοξαίως ᾤηται wechselt und wie dies dem ἐθνικῶς ᾤηται gegenübersteht, welches letztere aber, da es dem οὐ νόμιμον μετὰ τῶν ἐθνικῶν entspricht, hier auf die heidenische Lebensweise im Essen und Trinken, die Petrus aus innerster Ueberzeugung mitmachte, geht, habe ich a. a. O. S. 167. auf die Satzungen des Apostelconcils, näher auf die dort genannten Speiseverbote bezogen, welche Satzungen also, soweit sie bloß

ceremonieller Art waren, schon damals in der antiochenischen Gemeinde ebenso wenig beobachtet wurden, wie nach 1 Kor. 10, 23 ff. in der korinthischen Gemeinde von Seiten der an der paulinischen Predigt festhaltenden Christen. Daß unsere Auffassung des *ἰσχυρίζεσθαι* Dr. Hofmann nicht zusagt, ist sehr begreiflich, da dieser nach S. 130 ff., wie es scheint, ebenso wie die griechisch-katholische Kirche, wenn auch aus anderen Gründen, die Satzungen des Concils zur dauernden, von den Aposteln mit Einschluß des Paulus stets beobachteten ethischen Lebensform macht. Aber schon seine Grundvoraussetzung, das Nichtjüdeln jener Satzungen, mögen sie nun, was unstreitig richtig ist, mit den Proselytengeboten zusammenhängen oder auch nicht, wird schwerlich eine allgemeinere Billigung finden. Wenn der Verfasser S. 75., allerdings mit Recht, τῶν ἀποστόλων (Gal. 1, 19.) von den eigentlichen Aposteln deutet und mir zugiebt, daß Paulus seine Behauptung, außer Petrus damals keinen anderen der Apostel gesehen zu haben, unmöglich gleich darauf durch *εἰ μὴ* habe verbessern wollen, so ist schwer begreiflich, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, von ihm dennoch für einen Apostel erklärt werden kann. Gesezt auch, es wäre „selbstverständlich“ gewesen, daß Paulus diesen Jakobus als Haupt der jerusalemischen Gemeinde gesehen habe, obwohl dies nur eine unbewiesene *petitio principii* ist, so hätte dieser Gedanke mindestens doch auch ausgedrückt werden müssen, etwa so: Einen anderen von den Aposteln (außer Petrus) habe ich nicht gesehen, ausgenommen freilich, wie sich von selber versteht, den Jakobus, den Bruder des Herrn. Ja, was sollte hier im Zusammenhange überhaupt ein solcher Gedanke, daß das Sehen des Jakobus selbstverständlich war, statt einfach zu sagen: Von den anderen Aposteln habe ich nur noch den Jakobus gesehen. Es wird also wohl bei der Auslegung bleiben müssen: Den Petrus habe ich gesehen, einen anderen von den Aposteln (außer Petrus) habe ich nicht gesehen, sondern nur noch <sup>1)</sup> Jakobus, den Bruder des Herrn, welcher Jakobus, obwohl er fast apostolische Geltung hatte und hier deshalb wie 1 Kor. 9, 5. neben den Aposteln erwähnt werden konnte, doch kein Apostel im strengsten Sinne war. — Wenn hier der Ort dazu wäre, würde ich mit dem Verfasser gern noch über manches Andere, z. B. über das *διὰ* in der Verbindung mit *δικαιοῦσθαι* II. S. 28. und Gal. 3, 20. rechten. Ueberhaupt hat seine Auslegung hier und da etwas Künstliches. Das schlagendste Beispiel ist die Construction von Gal. 2, 4—9., wo mit *διὰ τοὺς παρεσόντας ψευδαδελφούς* B. 4. begonnen ist, der Satz aber unvollständig bleibt, dann wieder mit *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούτων εἶναι τι, ὁποῖοι ποτε ἦσαν* B. 6. begonnen wird, worauf eine Parenthese, die bis *ἀλλὰ τοὺς ἀντιπαραστήσαντας* B. 7. reicht, folgen soll, und nun erst von den Participialsätzen *ἰδόντες*

<sup>1)</sup> Wenn ich a. a. O. *εἰ μὴ* durch „außerdem“ wiedergegeben habe, so kann dies nur zu deutlicherer Paraphrase des Sinnes geschehen sein, da ich die auch von dem Herrn Verfasser als zulässig erkannte legalistische Deutung gleich folgen lasse. Allerdings hat Paulus damals noch Mehrere in Jerusalem gesehen, z. B. auch den Barnabas, es handelt sich aber zwischen ihm und seinen Lesern nur darum, wen er damals aus dem apostolischen Kreise sah, und deshalb konnte er so schreiben, wie er that, obwohl er an sich selber damals auch andere Christen gesehen hat. Auch das *ἄλλον*, da es den vorhergehenden *Πέτρον* opponirt, konnte nur an erster Stelle stehen; der Sinn ist: Den Petrus habe ich gesehen, keinen anderen Apostel, nicht: keinen anderen Apostel.

an Subject und Hauptverbum der ganzen Periode hinzugesügt werden (S. 92. und 96.), so daß zu erklären wäre: Wegen der eingeschlichenen falschen Bröder haben von Seiten (*ἀπό*) der Angesehenen Jakobus, Kephas und Johannes mir und dem Barnabas die rechten Hände der Gemeinschaft gegeben u. s. w. Auch in der Schlußverörterung über den Galaterbrief (II. S. 229 ff.) finde ich neben vielem Trefflichen Manches, was ich nicht billigen kann. So soll nach S. 229 ff., wo ich irrig zu denen gerechnet werde, welche die Leser „großentheils“ aus geborenen Juden bestehen lassen, der Brief keinen Anlaß geben, die heidnischen Gemeinden Galatiens mit Juden untermischt zu denken. Auch soll der Brief des Paulus einen berichtenden und fragenden Brief der Galater, auf welchen namentlich das *οὐδὲν με ἠδικήσατε* Gal. 4, 12. hinweisen (!) soll, voraussetzen und nach dieser höchst problematischen Hypothese wird der Brief S. 236. sogar in zwei Theile zerlegt, was unmittelbare Beantwortung des Briefes der Gemeinden ist und (von 4, 20. an) was der Apostel von sich selbst aus hinzufügte. Doch wenn man auch mit dem verehrten Verfasser in der Fassung des Schriftinhalts öfter nicht übereinstimmen kann, den von tiefem theologischen Ernst und langjähriger Forschung getragenen Untersuchungen desselben wird man stets seine Hochachtung nicht versagen können. Wir sind gespannt auf die Fortsetzung seines großen Werkes, am meisten auf die biblische Geschichte; in der biblischen Theologie werden sich wohl manche Ausführungen des Schriftbeweises, wenn auch in modificirter Form, wiederholen müssen.

Greifswald.

R. Wieseler.

### Historische Theologie.

Vie de Jésus, par Ernest Rénan. Paris 1863.

Rénan's Leben Jesu, das Werk, welches seit dem ersten Erscheinen in einer Reihe von Auflagen, Nachdrucken, Uebersetzungen die Welt überschwemmt hat, welches nicht nur eine Menge von kirchlichen Protesten, sondern auch von Gegenschriften in wenigen Monaten hervorgerufen hat, fordert seine Besprechung in einer Zeitschrift, welche die wichtigeren Erscheinungen der theologischen Literatur anzeigt, auch wenn sie diese sonst vorzugsweise aus dem Kreise der deutschen und der protestantischen Theologie wählt. Mag es immerhin seine besondere Bedeutung haben in der Geschichte der katholischen Kirche romanischen Bodens, mag ihm auch von diesem Boden das äußere Gewand anhaften: die Arbeit selbst ist eine wissenschaftliche auf einem Gebiete, das keinen Unterschied der Confessionen und der Nationen kennt, und sie gehört nach ihren Grundlagen und den dadurch bestimmten Zielen der deutschen Wissenschaft zu. In ihre Bestrebungen greift sie ein, auf diesem Boden wird sie die nachhaltigste Wirkung haben. Man wird sie weder verdammen noch preisen, aber man wird fragen, was dadurch gewonnen, was Haltbares aufgestellt ist, und im Verneinen oder Zustimmung den erhaltenen Anstoß fruchtbar machen.

Wie Rénan die Aufgabe ansehen würde, welcher er sich jetzt unterzogen hat, konnte nach seiner Beurtheilung von Strauß längst nicht zweifelhaft sein. Er fand, daß in Strauß der Theolog den Historiker überwogen habe; es war ihm zu viel Streit über die apologetischen Fragen, zu viel philosophische Construction

in der Frage über die Person Christi. Er forderte eine positivere historische Darstellung. Diese Forderung hat er an sich selbst gestellt. Er bringt keine theologische oder philosophische Voraussetzung mit. Jesus ist ihm eine Erscheinung der menschlichen Geschichte. Er will zeigen, wie diese geworden, was sie gewesen ist. Daß dieses von diesem Standpunkte aus versucht wird, ist unter allen Umständen bedeutungsvoll. Man kann darüber im Zweifel sein, ob der Stand der Evangelienkritik eine solche Darstellung jetzt schon möglich mache, ob diese Kritik sie überhaupt zulasse. Es ist gut begreiflich, daß das Unternehmen mit schlecht verhehlter Mißgunst begrüßt wird von denen, welche sich bisher bemüht haben, zu zeigen, daß man nach der Beschaffenheit der Quellen über die wichtigsten Dinge dieser Geschichte nichts Sicheres wissen könne. Sie können die wohlthuende frische Luft nicht ertragen, mit welcher dieser geschichtliche Versuch den Dunstkreis kreuzt, in welchen sich ihre Literaturkritik eingesponnen hat. Daher wirft man um sich mit deutscher Gründlichkeit und französischer Oberflächlichkeit. Man glaubt zu bemerken, daß Rénan weder die deutschen kritischen Arbeiten kenne, noch einen Ueberblick über die geschichtlichen Probleme der urchristlichen Folgezeit habe. Nun, es ist Einzelnes in diesem Buche leicht und flüchtig gearbeitet. Aber wer in diesen Untersuchungen zu Hause ist, wird nicht läugnen können, daß Rénan sich überall mit den Aufgaben vertraut zeigt, welche eben durch den jetzigen Stand gestellt sind, daß er die Fragen überall eben da aufnimmt, wo wir mit ihnen beschäftigt sind. Aber freilich, er läßt sich dabei zwei Hauptverbrechen zu Schulden kommen gegen den untrüglichen Geist der deutschen Kritik. Für's Erste hat er den Satz ausgesprochen und als Axiom geltend gemacht, daß Jesus persönlich der Stifter des Christenthums sei, daß er viel höher stehen, gewaltiger gewirkt haben muß, als die nach ihm gekommen sind. Und doch trennt man sich so ungern von dem Hunde, daß das Christenthum von einem schwachen und unklaren Anfange aus erst durch lange Kämpfe der Entwicklung zu seinen Principien gelangt sei. Für's Zweite erlaubt sich Rénan, seine eigene Ansicht über das Evangelium des Johannes zu haben. Er läugnet nicht den dogmatischen Ton der Reden Christi in demselben; er findet sie so, wie sie da stehen, unnatürlich, unmöglich. Aber er findet in ihnen doch eine Menge von Aussprüchen, welche Christus gethan haben kann, welche zur Beleuchtung seines Lebensganges, seines Auftretens dienen. Noch mehr, er findet in den geschichtlichen Angaben dieser Schrift eine historisch richtige Grundanschauung, eine Fülle von sicheren Einzelheiten. Und doch will man längst bewiesen haben, daß hier Alles freie Erfindung, lustiger Aufbau auf Ideen sei. Das sind die Titel für die Beschuldigung der wissenschaftlichen Trivialität und des Zurückgreifens auf überwundene Standpunkte.

Indessen, so unberechtigt diese Anklagen sind, so läßt sich doch nicht läugnen, daß die schwache Seite des Werkes allerdings zunächst in dem Verhältnisse zu den Quellen liegt. Rénan hat sich über den Ursprung der Evangelien das weitere Wort vorbehalten. Er will darüber reden in der Fortsetzung dieser Geschichte, in der Geschichte des apostolischen Zeitalters. Vorläufig hat er sich im Wesentlichen zu dem jetzt von der unbefangenen Wissenschaft errungenen Hauptergebnissen bekannt, der Annahme einer ursprünglichen Redensammlung des Matthäus, einer ebenso ursprünglichen Geschichtserzählung des Markus, der Auffassung des Lukas als eines combinirenden Historikers, des Johanneischen Evan-

geliums als jedenfalls aus dem Ephesinischen Kreise des Apostels hervorgegangen und auf apostolischer Erinnerung beruhend. Aber er nimmt an, daß auch die ersten Erinnerungen schon unsicher genug, schon mächtig genug von dem Triebe der Verherrlichung, der Phantasie der Anhänger beherrscht sind, um nicht nur der Legende freien Raum zu geben, sondern auch die Begebenheiten wie die Worte durcheinander zu mischen. Hiernach ist nirgends ein festes Bild in den Quellen gegeben. Das Einzelne ist überall unsicher und die Anlage der Entwicklung kann nur errathen werden. Die Combination hat hier den freiesten Spielraum. Die Geschichte läßt sich nur auf Grundlage der Vermuthung über die vorliegenden Stoffe aufbauen. Wir sind nicht der Ansicht, daß diese Behandlung der Quellen eine berechtigte sei. Wir glauben vielmehr, daß aus jenen Annahmen über den Ursprung unserer Evangelien mit Nothwendigkeit eine andere folge, daß wir die Pflicht haben, dem geschichtlichen Gange, welchen uns die Quellen erkennen lassen, nachzugehen, und sollten sich dadurch auch nur die Hauptpunkte feststellen lassen, die Pflicht, jedenfalls die letzteren zum festen Ausgangspunkte alles Weiteren zu machen. Diese Arbeit ist mühsamer, sie kann zeitweilig vergeblich erscheinen, aber sie ist unerläßlich. Rénan, indem er sich ihrer enthält und doch die evangelischen Stoffe benützt, hat sich in die Gefahr begeben, als Dichter seiner Geschichte angesehen zu werden. Er mußte den Einen zu viel, den Anderen zu wenig anzunehmen scheinen, den Vorwurf der unkritischen Annahme wie den der willkürlichen Beseitigung der evangelischen Nachrichten zugleich auf sich nehmen. Er muß sich jedenfalls gefallen lassen, von seinem eigenen Standpunkt aus beurtheilt zu werden. Bieten die Evangelien zunächst nur schätzbares Material für die freie Combination, so fragt sich, inwieweit diese sich durch innere Wahrheit zu empfehlen vermag. Es kommt Alles darauf an, wie dieser geschichtliche Entwurf sich darstellt.

In den einleitenden Abschnitten wird uns der Bildungsgang Jesu, die Verhältnisse der Zeit, der Heimathgegend, ihre Cultur, Sitte, Geistesart vorgeführt, welche einen Einfluß auf ihn gehabt haben sollen. Alle Einflüsse besonderer Art, essäische, pharisäische, hellenische, werden abgewiesen. Jesus hatte die volksmäßige Gesetzesbildung, wie sie in Galiläa zu erlangen war. Er wuchs unter den Vorstellungen des Volkes heran, kannte die Zukunftserwartung seines Volkes in ihrer apokalyptischen Entwicklung, blieb nicht ohne Eindruck von der Spannung nationaler und messianischer Erwartung, die kurz zuvor den Aufstand des Sansonäders Juda erzeugen konnte. Der galiläische Volksgeist wird ideal, naturkräftig, rein, einfach, fast idyllisch geschildert und aus ihm der starke unmittelbare Glaube an Gott und seine Vorsehung erklärt, welcher nicht nur Jesum selbst beehrte, sondern auch in seiner Umgebung raschen Eingang fand. Die Raivetät der Bevölkerung muß der religiösen Schwärmerei den Weg bahnen.

Den Verlauf des öffentlichen Wirkens Jesu läßt nun Rénan sich über eine längere Zeit erstrecken. Mindestens muß man nach dem Johanneischen Evangelium rechnen, er ist aber geneigt, noch einige Jahre weiter zu vermuthen. Sein Auftreten während dieser Zeit ist in einer steten Entwicklung begriffen, es nimmt allmählich eine von der ursprünglichen ziemlich verschiedene Gestalt an. Wir können vor der Katastrophe mindestens dreierlei Gestalt unterscheiden. Die erste ist die des anfänglichen grundlegenden Auftretens; sie wird durch zwei verschiedene, in längeren Zwischenräumen auf einander folgende Wendungen verändert.



Was sich im anfänglichen Auftreten Jesu zeigt, das ist lediglich die Macht eines vollen, rückhaltslosen persönlichen Gottesglaubens, der unseren reflexions-vollen theistischen oder pantheistischen Glauben in seiner jetzt gar nicht mehr vorzustellenden Stärke weit hinter sich läßt. In diesem Glauben erkennt Jesus Gott als seinen Vater, sich als den Sohn, aber beides sind lediglich Ziffern von gemein religiösem Werthe. Hierauf gegründet, verkündet er das Himmelreich zwar auf Grundlage der Daniel'schen Idee, aber wesentlich moralisch-religiös und daher auch gegenwärtig gedacht. Die Form ist die Spruchrede, größtentheils im Anschluß nicht nur an das Alte Testament, sondern auch an Apokryphen und die Ueberlieferung großer Lehrer, wahrscheinlich besonders unter dem Einflusse Hillel's. Diese Lehre war so rein geistig, so ideal und darum so innerlich frei gehalten, daß sie ohne bestimmtere Absicht ganz von selbst über Gesetz und Priesterthum, überhaupt über die positiven Formen der alten Religion hinausführte. Indessen stiftete Jesus keine Schule oder Gemeinde, aber es bildete sich ein zwangloser und formloser Kreis von Anhängern, die Galiläer fanden sich selbst, ihr eigenes Denken und Trachten in seinen Reden.

Daß nun ein solcher Anfang wirklich geschichtlich stattgefunden, sucht Rénan allerdings aus den Evangelien zu belegen. Aber die Belege werden ganz frei aus allen Theilen derselben gewählt und zusammengesetzt. Es ist also lediglich die eigene Projection des Geschichtschreibers, der Ausdruck für das Ideal, welches er sich selbst für diesen Gegenstand erdacht hat. Einmal mußte das Auftreten Jesu der reine Spiegel seiner Idee und Aufgabe sein, wie jener sich dieselbe vorstellt, und dieser Moment kann nur der Anfang sein, wo er noch ganz aus sich selbst heraus handelt, ohne durch Einflüsse von außen bestimmt zu sein. Eben deshalb aber konnte es hierbei nicht bleiben, die Weltverhältnisse mußten auch diesen Kreis berühren, sie konnten ihn nur trüben und stören. Das Ideal verliert durch ihre Einwirkung seine Reinheit, aber diese Veränderung hat in anderem Sinne selbst ihre Nothwendigkeit, sie war unerläßlich als Bedingung für die praktische Verwirklichung, die Macht, welche die Idee im Leben gewinnen sollte; um diese zu erlangen, mußte sie diesem Leben gleichförmiger werden. In diesen Sätzen haben wir den Schlüssel zu allem Folgenden, den Faden der Geschichte, das Princip ihrer Entwicklung, nach der Vorstellung unseres Verfassers.

Der erste Schritt auf der angegebenen Bahn geschieht sofort durch die epochemachende Begegnung Jesu mit dem Täufer Johannes. Dies ist die erste Wendung in seinem öffentlichen Leben. Johannes als Prophet nach der typischen Vorstellung von Elias auftretend, in die Wäschung einen neuen Gedanken legend, hatte schon das messianische Ziel vor Augen, sein Streben war dabei wohl nicht ohne politische Färbung. Er und Jesus waren sich dem Rufe nach bekannt, denn Jesus wirkte schon einige Zeit her. So erklärt sich die Art ihrer Begegnung. Jesus sucht ihn auf, befreundet sich mit ihm, nimmt das Taufen von ihm an, übt es neben ihm aus, ohne jedoch dabei seine eigene Hauptidee aus dem Auge zu verlieren. In Jesu Anlage und Art lag es überhaupt, daß er fremde Gedanken und Formen sich aneignen konnte. So bestand ein Freundschaftsverhältniß, welches die Legende später dahin wendete, daß Johannes für die Messianität Jesu sich ausgesprochen hätte. Dieses Verhältniß wurde durch den Sturz des Täufers aufgelöst. Aber es hatte für Jesum selbst die wichtigsten bleibenden Folgen. Er war durch diesen Verkehr ein Anderer geworden als

vorher. Dies stellte sich sofort heraus, als er seine Thätigkeit in Galiläa wieder aufnahm. Der innere Umschwung ist hierbei auch angedeutet durch einen Aufenthalt in der Wüste unter Fasten, der dann weiterhin mit der Versuchung aus- geschmückt wurde. Zunächst hatte ihn das Eingehen in die Weise des Johannes in seiner eigenen Laufbahn aufgehalten, es schien ihn aus derselben herauszuwerfen. Jetzt nimmt er diese wieder auf, nicht mehr in der Unbefangenheit und Unmittelbarkeit wie früher, sondern es zeigte sich, daß ihm eine große Welt- erfahrung zugewachsen war; ist seine Stellung nicht mehr so ideal und rein wie früher, so ist sie dafür praktisch geworden. Die wichtigste Folge ist, daß er nunmehr anfängt, messianisch aufzutreten. Er hat sich überzeugt, daß eine große Umwälzung nöthig ist, um das Himmelreich zu begründen, welches er bisher so einfach verkündigt hat; so eignet er sich jetzt die apokalyptische Vorstellung über dasselbe in ihrem vollen Umfange an. Aber in dieser eben ist nun ein Organ Gottes für dasselbe gefordert. Dieses Organ braucht er nicht lange zu suchen, er combinirt, daß er es selbst ist; denn er fühlt sich ja bereits als den Sohn. So wächst aus seinem religiösen Selbstbewußtsein, angeregt durch das praktische Bedürfniß und die überlieferte Vorstellung, der messianische Glaube an sich selbst hervor. Dieser Glaube ist so stark, wie eben jenes Selbstbewußtsein kräftig ist. Er fühlt sich als den Gesandten Gottes und damit als den, welchem die ganze Welt, die Menschen wie die Natur dienen müssen. So bezeichnet er sich nun als den Menschensohn; die Doppelseitigkeit dieses Namens, der den Messias nach Daniel enthielt, der ihn aber zugleich verhüllte, entsprach seinem jetzigen Stand- punkte, seinen Zwecken. Nur ungern ließ er sich von Anderen dagegen den Sohn David's nennen. Sofort aber muß er auch zu der wirklichen Welt eine bestimmtere Stellung einnehmen. Die politische Macht greift er zwar nicht an, aber er beginnt doch, jenen Liberalismus der Indifferenz ihr gegenüber zu ver- kündigen, der dem Urchristenthum eigen und der in der That das Princip der innerlichen Befreiung ist. Und noch mehr gewinnt jetzt die sittliche Umwälzung des Himmelreiches in seiner Predigt einen socialen Charakter. Die verschiedenen Classen der Gesellschaft werden ihre Rollen tauschen. Die Armen sind die Aus- erwählten, der Ebionitismus wird proclamirt. Er geht deshalb von jetzt an auch gern mit den ausgestoßenen Classen des Volkes um. Aber er bildet jetzt auch einen festeren Kreis um sich und gebraucht seine ganze geistige Ueberlegen- heit, um seine Anhänger an sich zu fesseln. Seinen Wohnsitz hat er nun in Ka- pernaum, und von hier aus predigt er in der Umgegend des See's, besonders in den Synagogen. Er redet noch wie zuvor vom Reiche Gottes, dessen Wesen, Gegenwart, Bedingungen, in der Form des Spruches, mit reicher Verwendung des Naturbildes, welches von allen Seiten die Wahrheit seiner Hoffnung bestä- tigen muß. Aber mit dieser Idee verbindet er jetzt die Forderung der Welt- entthronung, der Verachtung alles Irdischen. Auch praktisch wird diese eingeführt durch die Ausführung der Gütergemeinschaft im kleinen Freundeskreise, wie sie möglich war durch die Verhältnisse des Landes, die Bedürfnislosigkeit der Men- schen, die Einfachheit des Lebens, in welcher sich die Unterschiede des Vermögens ausgleichen. Der Erfolg dieses Auftretens war ein gewaltiger. Es entwickelte sich ein allgemeiner galiläischer Enthusiasmus für ihn und seine Sache, ein all- gemeines Schwärmen für die Utopie des Himmelreiches. Er selbst fing an, seiner Umgebung als ein übernatürliches Wesen zu erscheinen. Schon glaubte man,

daß er in der Stille mit heiligen Todten umgehe, daß er Macht über die bösen Geister habe. Persönlich lebte er sich dabei immer tiefer in die ebionitische Richtung und die apokalyptische Anschauung ein. Die politisch-socialle Seite hat er nicht weiter verfolgt, aber die ebionitisch-chiliasische ist nun seinem ganzen Wirken wesentlich geworden. Zwar hat er selbst die Idealität seiner Sache immer bewahrt, und das Ergebniß seines Wirkens hielt sich auch in den entsprechenden Schranken. Aber es war zu dem ethisch-religiösen Elemente ein neues hinzugekommen; die Sache selbst blieb, aber sie hatte ein Ferment erhalten, welches zu ihrer Realisation erforderlich war. Das wahrhaft und ewig Gültige erhielt so die Fähigkeit des Lebens, die praktische Haltbarkeit; das Ideal hatte sich den Menschen, den Vorstellungen der Zeit genähert, sich mit dem Verwandten in denselben verbunden; so war es vor dem spurlosen Verschwinden frommer Wünsche gesichert.

Noch einmal aber tritt eine Wendung in diesem Leben ein durch Einwirkung von außen. Und diesmal sind es die Reisen nach Jerusalem, die daselbst empfangenen Eindrücke und Anstöße, welche dieselbe bedingen. Daß Jesus solche Reisen nach Jerusalem machte, ist nicht zu bezweifeln. Die Tradition über dieselben aber ist in Verwirrung gekommen, sie lassen sich daher nicht mehr im Einzelnen genau nachweisen. Jedenfalls steht fest, daß sie ohne wesentliches äußeres Resultat waren; desto wichtiger wurden sie für Jesus selbst. Hier traf er nun zusammen mit den Priestern, den gelehrten Gesetzesmännern, den Pharisäern wie den Sadducäern; hier sah er, wie das von ihnen beherrschte Volk jedem lebendigen Glauben ganz entfremdet war: dieser Boden war ein ganz anderer als der galiläische, er fand hier einen ihm ganz neuen Geist und Stand der Dinge; jetzt erst entwickelte sich in ihm das Bewußtsein über seine Stellung zu den eigentlichen Mächten des Volkes. Diese kann nicht zweifelhaft sein, sobald sie ihm klar wird. Was sich jetzt herausstellen mußte, ist der Bruch mit dem Geseze. Dieser war so noch nie da gewesen; auch bei den Essäern sind doch nur schwache Anklänge daran. Und mit dem Geseze fallen auch die besonderen Ansprüche der Nation. Zwar ist Jesus nie Particularist gewesen; was in seinen Neben dafür zu sprechen scheint, ist theils nur von momentaner vorübergehender Bedeutung, theils ist es schon von den Erzählern entstellt. Jetzt aber wird der Universalismus zum Programm. Er kennt nur noch die Anbetung im Geiste, er nimmt Heiden und Samariter an. Dabei kann er sich den unverföhllichen Gegensatz nicht verbergen, in welchem er zu den herrschenden Mächten steht; im Gefühle desselben wird sein Auftreten jetzt heftig, leidenschaftlich. Seine Kritik wird immer schonungsloser, aber auch seine eigenen Forderungen nehmen eine gewisse schroffe Einseitigkeit an, die Einseitigkeit der Ascese. Hier entwickeln sich jene Züge seiner Predigt, an welche später die verkehrte Richtung der Kirche, das Mönchthum und die Theokratie, anknüpfen konnte. Im Zusammenhange damit nimmt auch die apokalyptische Verkündigung eine immer bestimmtere Gestalt an. Der Chiliasmus bleibt zwar stets Folie, die den Idealismus des Himmelreiches nicht unterdrückt; aber er verspricht jetzt ganz bestimmt seine Wiederkunft, er verspricht die Vollendung in naher Zeit. Diese Begriffe erhalten eine Abrundung, durch welche eben die Predigt des Himmelreiches constitutiv wird. Sie wird zwar diese bestimmte Form wieder abstreifen müssen, aber sie verdankt ihr den Nachdruck für die Gegenwart. Und so beginnt sich auch die Gemeinde

um ihn jetzt zu gestalten. Zwar die förmlichen Genossenschaften haben sich erst nach seinem Tode constituiert, aber er selbst legt doch jetzt den Grund dazu durch die Aussehung der Zwölfe, durch welche er seine eigene Person zunächst vervielfachte. Feste Formen hielt er zwar von dem gemeinsamen Leben fern. Die Vollmachten jener Sendboten sind allgemein, durchaus ideal. Nirgends positive Gesetze, nirgends bestimmte Dogmen. Keine Forderung als die des Glaubens an ihn, und diese nicht in dogmatischer Bestimmtheit, sondern ebenso praktisch wie ideal frei. Nicht anders verhält es sich mit dem, was er ihnen über den heiligen Geist sagte. Der einzige feste Ritus, den nachher die Gesellschaft hatte, und von ihm selbst zu haben scheint, ist nicht von ihm als solcher gestiftet. Er hatte die Gewohnheit, das Brod zu segnen, ebenso war es eine Gewohnheit, von seiner eigenen Person unter dem Bilde des Brodes zu reden; aus diesem beidem zusammen entwickelte sich das Abendmahl. So formlos aber dieses gemeinsame Leben noch ist, so trägt es jetzt eben doch mit dem wachsenden Gegensatz nach außen den bestimmten Stempel einer wirklichen Gemeinschaft. Erklärt sich dieses Alles durch die neu eingetretene Beziehung zu Jerusalem, so mußte daraus auf der anderen Seite eine neue Steigerung in Betreff seiner eigenen Person erwachsen. Das messianische Auftreten wurde in seinen Ansprüchen bestimmter, so mußte es auch in seinen Formen kühner und schärfer werden. Jetzt nimmt er die höchsten messianischen Namen an. Der Name David's Sohn wird jetzt nicht mehr von ihm zurückgewiesen, und sobald er sich denselben gefallen läßt, ist auch die Legende von seiner Davidischen Abkunft da. Aber er glaubt jetzt auch selbst an seine übernatürliche Persönlichkeit. Er ist für sein eigenes Bewußtsein der Gottessohn nicht bloß theokratisch, sondern als himmlisches Wesen. Es handelt sich hier nicht von der Logos-speculation; eine Uebertragung dieses Begriffes auf den Messias hatte jedenfalls im jüdischen Gebiete nicht stattgefunden. Aber der Gottessohn war ein solches höheres Wesen, gleich einer Art Engel zur Seite Gottes. Dieser Fortschritt ist von allen der wichtigste. Wie dieser Glaube in ihm selbst zur Reife kommen konnte, erklärt sich theils aus der Stärke der ursprünglichen Gottinnigkeit in ihm, theils aus der Natur des orientalischen Denkens, dem Mangel an Kritik, an Unterscheidung zwischen natürlich und übernatürlich. So war eine Selbsttäuschung möglich, bei welcher man überdies nicht vergessen darf, daß dieselbe ihm von der Welt, von seiner Umgebung aufgedrungen wurde. Aber diese Vorstellungen forderten nun auch ihre Beweise. Je höher er selbst für sich und für Andere stand, desto mehr mußte auch das Außerordentliche sich in seinem Leben bewähren. Man fand die Beweise in Weissagen und Wunderthun. Jetzt, in diesem letzten Stadium, entsteht die Wunderthätigkeit Jesu. Die Wunder sind nicht erst durch den Glauben in der Legende erzeugt, dieser Glaube hat sie schon erzeugt während seines Lebens, er hat sie gemacht. Man drängte ihn zu thaumaturgischem Auftreten, man war überzeugt zu sehen, was man sehen wollte; die Wunder konnten nicht fehlen nach dem Glauben der Zeit. Er selbst that es nur ungern, aber er konnte nicht widerstreben. Er verbot zwar noch die Ausbreitung, aber bald glaubte er selbst daran; er unterlag demselben Vorurtheile wie seine ganze Umgebung.

Dies ist das Bild des Wirkens und Auftretens Jesu in diesem dritten Stadium. Bei der Heftigkeit seiner Angriffe auf das Bestehende war allmählich Alles



auf eine Spitze gekommen, wo die Dinge nicht länger so fortgehen konnten, wo eine Katastrophe eintreten mußte. Diese Katastrophe tritt ein. Jesus selbst fühlt, daß es sich um Leben und Tod handelt; er sieht den Tod kommen, er hat Augenblicke, wo er ihn herbeiwünscht. Wie unwillkürlich angezogen und abgestoßen, aber wie von einem Banne festgehalten, zieht es ihn immer wieder nach Jerusalem, wo er nicht an seinem Platze ist, keine Erfolge erlebt, sich selbst nicht mehr genügt und seinen Credit sinken sieht. Seine innerliche Verbitterung wächst, seine Freunde fühlen dies mit. Sie suchen zu helfen durch eine glänzende That, so veranstalten sie eine scheinbare Todtenerweckung an Lazarus. Jesus selbst fügt sich darein. Der Erfolg gelingt, aber er bewirkt auch, daß das herrschende hohepriesterliche Geschlecht mit seinem Anhange jetzt beschließt, ihn aus dem Wege zu räumen. Noch eine Weile entflieht er, aber die Katastrophe kann nicht mehr aufgehalten werden, sie tritt ein am Passah. Er selbst fühlt dies, er geht ihr in Bangigkeit entgegen. Aber im Verlaufe gewinnt er seine ganze moralische Größe wieder, so groß, daß gleich nach seinem Tode die Legende von seiner Auferstehung entstehen konnte, das erste Zeichen der unsterblichen Macht der Liebe zu seiner Person und des persönlichen Ansehens, das er zurückgelassen. Alsbald kam an's Licht, was er bleibend gewirkt, die Idee des Gottesreiches und der Glaube, der in ihm selbst gelebt hatte. Er war ein Mensch im strengsten Sinne, er war nicht ohne Sünde und Gebrechen. Die Seinigen haben diese zu bedecken gesucht, sowie sie andererseits Manches von ihrer eigenen Beschränktheit aus ihm aufgebürdet haben. Aber er war und ist der größte Führer zur Gottheit. Als solcher ist er nicht das Erzeugniß des Ganzen, nicht das Erzeugniß seines Volkes, sondern leitendes Individuum, große beherrschende Persönlichkeit.

Dies ist in den Grundzügen die Geschichte Jesu, welche Rénan entwirft. Wir haben sie nicht im strengen Anschlusse an seine eigene Darstellung und Einteilung, aber mit sachlicher Treue wiederzugeben versucht. Die Darstellung selbst muß hier Kritik sein. Haben wir ein klares Bild der Gedanken, so giebt sich das Urtheil von selbst. Eben dies ist unstreitig ein Vorzug dieser Arbeit, ein Zeichen der geistigen Kraft und Bedeutung derselben, daß sie ein so bestimmtes Gepräge hat, daß sie ein klares, scharfes Bild zeichnet, welches seinen Werth und Unwerth leicht erkennen läßt. Im Einzelnen enthält es ohne Zweifel eine Menge fruchtbarer Blicke, anregender Gedanken für den Gegebenen und den Historiker. Wie wir uns zu dem Ganzen verhalten, kann nicht zweifelhaft sein. Nur wenige Bemerkungen, wie sie der Raum dieser Anzeigen verstattet, seien hier angeschlossen:

Aus dem Ueberblicke selbst erhellt, welche Früchte das schon im Eingange berührte Verhalten Rénan's zu den Quellen getragen hat. Ohne hier weiter in's Einzelne einzugehen, mag nur erwähnt werden, daß er nicht nur die Reden willkürlich auseinanderreißt, die Theile für seine verschiedenen Perioden des Lebens benutzt, die Belege für die Situationen seiner Darstellung überallher beliebig zusammensucht, sondern daß er ebenso mit den Begebenheiten verfährt. Seine Epochen und ihre Merkmale greift er heraus aus ihrem gegebenen Zusammenhang; was dagegen die Quellen als epochemachende Begebenheit darstellen, ist ihm nicht selten eine Schilderung, eine Sache, die sich öfter so wiederholt hat, Gewohnheit oder allgemeine Vorstellung. So behandelt er die Ge-



sichte von der Verkürzung, so den Einzug in Jerusalem, so die Einsetzung des Abendmahles. Dies ist eine Willkür des historischen Verfahrens, welche sich mit Nichts rechtfertigen läßt. Dürfen wir in solchen Dingen die Quellen verlassen, dann haben sie auch nicht mehr den Werth, der historischen Combination als Rohmaterial zu dienen. Es ist gewiß ein Verdienst, für die Realkritik der bloß literarischen gegenüber wieder das ihr gebührende Recht zu verlangen. Aber die Grenzen, welche dabei eingehalten werden müssen, sind überschritten. Diese Freiheit führt auf den Standpunkt des vorigen Jahrhunderts, eines Bahrdt und Venturini zurück. Ohne Zweifel hat gerade dieses Verfahren zu dem Erfolge des Buches bei den Massen beigetragen. Die Dinge erscheinen dabei in einem ganz neuen Lichte, welches überrascht und blendet. Aber auf der anderen Seite ist hier der Grund zu dem Vorwurfe gegeben, daß wir statt einer Geschichte einen Roman erhalten haben, mit welchem dann leicht ein ungerechtes Uebersehen der wirklichen historischen Arbeit sich verbindet, die dennoch in dem Werke enthalten ist.

Die erste große Fiction, welche diese Behandlung der Quellen gestattet hat, ist die Annahme einer Zeit, in welcher Jesus das Himmelreich im allgemeinen religiös-moralischen Sinne verkündet habe, ohne Beziehung auf das Gesetz, auf das Volk, auf die messianische Idee, ohne entwickeltes Bewußtsein über sich selbst. Eine solche Periode hat keine Spur ihrer Existenz in den Quellen für sich; sie ist nach inneren Gründen etwas durch und durch Unwahrscheinliches. Sie ist nichts Anderes als die Verkörperung jenes allgemeinen Humanitätsstandpunktes, welchen man schon lange gern dem Stifter des Christenthumes andichten wollte. Die Einen haben sich bemüht, durch die Kunst ihrer Eregese zu zeigen, daß Jesus nichts Anderes verkündet habe, als die moralische Besserung der Menschheit im Sinne dieser Humanitätsreligion. Die Anderen haben wenigstens zu zeigen versucht, daß die letztere unter der Hülle der beschränkten, aus Ort und Zeit seines Auftretens zu erklärenden Vorstellungen vorhanden gewesen sei. Ménan schlägt den neuen Weg ein, derselben einen eigenen Zeitabschnitt im Leben Jesu zu geben; die Sache ist dadurch nicht wahrscheinlicher geworden, auch dadurch nicht, daß damit die Fiction über die Galiläer verbunden ist, welche dieselben als ideale Theisten vorstellt, bei welchen sich unter dem Einflusse der lachenden Natur und des idyllischen Lebens eben diese Humanitätsreligion, eine allgemeine Schwärmerei für das Ideal entwickelt habe. Dies ist keine Geschichte, sondern eine Phantasie.

Aber gesetzt auch, dieser Anfang Jesu ließe sich irgendwie historisch halten, wie steht es mit der Entwicklung, welche darauf gebaut ist? Diese verläuft in zwei Epochen, aber sie hat in beiden denselben Gang; es ist eigentlich nur die Wiederholung der nämlichen Wendung. Was das erste Mal geschieht, geschieht auch das zweite Mal wieder, nur noch stärker, in höherer Steigerung. Wir können davon absehen, daß beidemale der Anstoß lediglich von außen kommt. Aber damit hängt zusammen, daß der Fortschritt in der That, so wie er hier gedacht wird, keine innere Entwicklung ist, sondern lediglich eine Amalgamirung verschiedener Elemente, nämlich des inneren Lebens, des Geistes Jesu selbst mit den Vorstellungen, welche ihm von außen entgegengebracht wurden. Wir haben hier nichts Anderes als eben jene Ansicht, daß in Jesu die allgemeine Wahrheit der Religion vermischt sei mit den beschränkten Meinungen und Strebungen des

Judenthums. Wenn man aber früher sich eben damit begnügte, die Thatsache dieser Vermischung zu behaupten, so hat Rénan zu zeigen versucht, wie dieselbe zu Stande gekommen, wie sie möglich gewesen; und dies ist sein unbestreitbares Verdienst; denn auf diesem Wege muß sich zeigen, ob die ganze Ansicht eine durchführbare, haltbare ist. Wir haben nun hier die merkwürdige Probe, daß die Geschichte Jesu Schritt für Schritt ein Herabsinken ist von der idealen Höhe, von welcher er ausgeht, zu unwahren und unhaltbaren Vorstellungen. Zwar wird Rénan nicht müde, zu wiederholen, daß Jesus die Reinheit seines höchsten Strebens sich immer bewahrt habe, daß er auch dieselbe bis zuletzt seiner Umgebung mitzutheilen gewußt habe. In der That aber lebt diese Umgebung für etwas ganz Anderes. Sie ist bemüht, Jesum zum Messias zu machen, ihm eine falsche Größe, ihm falsche Wunder anzudichten, durch ihn zu agitiren, indem sie ihn selbst zum Agitator macht; sie ist so ganz von diesen Dingen erfüllt, daß sie ihn selbst dabei terrorisirt, daß sie endlich den offenen Betrug nicht schent und ihn selbst nöthigt, zu diesem das Auge zuzudrücken. Es ist sehr schwer, sich vorzustellen, wie dies mit jener fortdauernden Idealität als dem Wesen ihres Lebens mit ihm zusammengedacht werden soll. Noch schwerer ist zu erklären, daß dieser Entwicklungsgang zuletzt bei großen und reinen Ergebnissen anlangt. Wer dem Gange dieser Darstellung folgt und nach ihr Jesum von Stufe zu Stufe mehr in ein fast egoistisches Sonderbestreben, beschränkten Eifer, einseitige Weltanschauung, trügerischen Wahn und falsche Hoffnung herabsinken sieht, der wird sich des Gefühls nicht entschlagen können, daß ein solcher Gang der Dinge nicht nur mit dem vorübergehenden äußeren Sturze, sondern mit moralischer Vernichtung endigen mußte. Viel leichter ließe sich noch denken, daß aus der Hülle dieser unreinen Thaten ein reiner Kern zum Durchbruche und Siege gelangte, wenn dieser Kern ursprünglich verborgen und mit jenen Thaten durch und durch verwachsen war.

Es ist ein richtiges Gefühl, welches Rénan von der letzteren Annahme abgehalten hat. Er hat sich unter dem Eindrucke der Größe des Urchristenthums gesagt, daß diese einen reinen Anfang fordert. Aber nur um so deutlicher zeigt sich, daß in diesem mehr enthalten sein muß, als er annehmen will. War Jesus anfänglich nur jener gläubig-fromme Schwärmer, so kann er allerdings nur auf dem Wege dieser Darstellung für sich selbst der Messias und Gottessohn geworden sein. Es ist höchst anerkennenswerth, daß Rénan sich in aller Schärfe und mit Unterscheidung aller einzelnen Momente und Stufen klar gemacht hat, was in dieser Entwicklung des Selbstbewußtseins Jesu enthalten ist. Aber eben hierdurch stellt sich der Punkt nur um so schlagender heraus, an welchem diese ganze Construction scheitert. Geben wir noch zu, daß die Stärke des religiösen Gefühls in ihm hinreiche, zu erklären, wie er sich für den Gesandten Gottes erkennen konnte. Wenn aber dies nun noch weiter kommt, wenn er endlich dazu fortgetrieben werden soll, sich für ein übernatürliches Wesen zu halten und dabei doch die Wahrheit jenes ersten Gefühls nicht einzubüßen, so ist dies eine Ungeheuerlichkeit, welche sich durch keine orientalische Naivetät und Unkritik erklären läßt. Es ist die Zumuthung, etwas moralisch Unmögliches zu denken. Dieser ganze Fortschritt in der Auffassung der Person Jesu ist denkbar bei seiner Umgebung, aber nicht für ihn selbst. Ja sogar für die erstere wird er sich nur dann erklären lassen, wenn der Impuls der steigenden Erkenntniß von ihm

ausging oder doch an seinem Selbstzeugniß den festen Halt hatte. Was aber ihn selbst betrifft, so werden wir entweder kritisch bezweifeln müssen, daß er sich jene Namen beilegte, oder wir werden annehmen müssen, daß er damit nur zu erkennen gab, welcher eigenthümlichen Stellung zu Gott er sich von Anfang an innerlich bewußt war. Mit Recht hat Menan es als die große Aufgabe einer Geschichte Jesu erfaßt, sein Bewußtsein von seiner Person zu erklären. Er hat hierzu einen scharfsinnigen, geistvollen Versuch gemacht, aber dieser Versuch wird wider Willen zum glänzendsten Beweis, daß diese Person sich nicht erklären läßt ohne die Voraussetzung einer That Gottes.

Schließlich sei noch aufmerksam gemacht auf die Verwandtschaft der Grundideen mit den Gedanken Pécant's (vgl. Jahrb. 1862. S. 185 ff.).

Tübingen.

C. Weizsäcker.

Heinrich Schmid, die Geschichte des Pietismus. gr. 8°. 509 S. Nördlingen, Beck, 1863.

Das Bedürfniß eines eindringenderen historischen Verständnisses des Pietismus ist noch immer rege, wie die neue Ausgabe von Hübner's „Philipp Jakob Spener und seine Zeit“, 1861, nach der ersten vom Jahre 1828 und manche neuere Arbeiten beweisen, z. B. Gäß' Geschichte der protestantischen Dogmatik, Bd. II. Buch 5: „Der Pietismus“, sodann, von älteren Abhandlungen über denselben zu schweigen, die Arbeiten von Tholuck und Engelhardt's „E. B. Köpfer“. Es ist das Interesse für diesen Theil unserer Geschichte auch nicht zu verwundern, wenn man erwägt, wie das Auftreten des Pietismus allerdings einen Wendepunct in der Geschichte der deutschen evangelischen Kirche hervorgerufen hat, und besonders, wie die neueren Richtungen in unserer Kirche jede auf ihre Weise wünschen mußten, mit dem Pietismus sich in ächt historischer Weise auseinanderzusetzen. So lange freilich diese Verschiedenheit der Grundrichtungen währt, wird auch keine Auffassung dieser Erscheinung sich der allgemeinen Zustimmung erfreuen können. Denn während Hübner in dem Pietismus zumal Spener's nur das lebendige evangelische Christenthum sieht, erblickt Kliefoth in Spener „ein exotisches Gewächs“; Engelhardt aber in seiner sonst verdienstlichen Monographie ist nicht minder ein eifriger Apologet Köpfer's als Hübner Spener's. Während ferner der biographische Gesichtspunct in mehreren der genannten Schriften vorherrscht, so läßt Gäß mehr den dogmatischen vorwalten; andere Arbeiten beschäftigen sich mehr mit dem Wesen des Pietismus, wie er mehr oder weniger noch jetzt sich findet, ohne auf seine Geschichte zu reflectiren. Eine eigentliche Geschichte des Pietismus hatten wir bis jetzt noch nicht, wenngleich viele dankenswerthe Bruchstücke dafür. Es fragt sich: welche Stelle nimmt Schmid's Werk innerhalb der bisherigen Literatur ein?

Man muß ihm zugestehen, daß er den breiten Stoff, der durch eigene und neuere Forschungen sich ungemein angehäuft hatte, lichtvoll geordnet und ein klares Bild von dem Verlauf der Geschichte des Pietismus (die er mit Joachim Lange abschließt) verzeichnet hat. Sachgemäß hat er vornehmlich zwei Perioden unterschieden, von welchen die erste den Pietismus im Stande der Verfolgung und des Druckes, die zweite ihn als angreifenden Theil und als Sieger zeigt. In der ersten, etwa bis 1705 (Spener's Todesjahr) reichenden, steht auch nach dem

Verfasser der Pietismus mit geistiger Ueberlegenheit da; seine Häupter, Spener, A. H. Francke — an Wirksamkeit durch bleibende Einrichtungen selbst Spener'n überlegen —, P. Anton, Breithaupt, Michaelis, Schade, Canstein, sind nicht blos sittlich reine, sondern auch meist bedeutende Charaktere und besleißigen sich unter Spener's weiser, fast ängstlich vorsichtiger Leitung mit alleiniger Ausnahme des tränklichen Schade der Besonnenheit, wie sie auch über ein nicht geringes Maß von Gelehrsamkeit gebieten; dagegen ihre Gegner stehen fast insgesammt tief unter ihnen, sei es durch Inconsequenz, die später angreift, was sie früher selbst gelobt und gepriesen hatte, so Schelwig, Carpzov, Joh. Fr. Mayer, sei es durch Leidenschaft, wie Conrad Dilseld und Schelwig, oder durch boshafte Hinterlist, wie Carpzov, oder durch scheinheilige Herrschsucht und weltliche Gesinnung, wie Mayer, oder durch geistlose Schwäche, wie Deutschmann, der Sprecher der wittenberger Facultät in dem „christlutherischen Gutachten“, das zur Grabsschrift für die Autorität dieser einst so hoch angesehenen Facultät wurde. Man muß es dem Verfasser lassen, daß er, dessen Buche, wie die Vorrede ankündigt, die Wärme Hübner's für den Pietismus wegen anderer dogmatischer Stellung zu demselben abgeht, Unbefangenheit und Unparteilichkeit genug besitzt, um anzuerkennen, wie innerlich hohl und arm diese Gegnerschaft war, wie sie auch an der im Innersten ihr unverständlichen, aber desto mehr widrigen Erscheinung nur äußerlich umherzutasten oder aber, wo sie ernstler arbeitet, sie nur unter dogmatischem Gesichtspunct zu fassen, das ihr Fremdartige durch ungerechte Consequenzmachereien auf Reizereien, die sie vermuthet, zurückzuführen weiß, während die besseren Kräfte entweder dem Pietismus huldigten oder doch ihm günstig waren. Ganz hiervon verschieden ist nach dem Verfasser die zweite Periode der Geschichte des Pietismus. — Denn da ist der Hauptgegner der wahrhaft fromme und gelehrte E. V. Löschner, der grundsätzlich Orthodogie und Mystik geeinigt wünscht, der auch eifrigst eine Verständigung sucht, während der Repräsentant des an bedeutenden Männern immer mehr verarmenden Pietismus der leidenschaftliche und an sittlichem Gehalt wie demüthiger Frömmigkeit gegen die Väter des Pietismus weit zurückstehende Joach. Lange ist. Dieser Löschner aber, den er (ganz Engelhardt folgend) durchaus nur im Rechte sieht, steht allmählich gänzlich allein und verlassen da; Volk und Regierungen werden seines unermüdeten Kampfs gegen den Pietismus überdrüssig und der Streit erlischt, seitdem man in den zwanziger Jahren die Unmöglichkeit erkannt hatte, den Pietismus zu überwinden (S. 393. 397.). Der Verfasser schildert Löschner'n als den Mann, der allein noch die Fahne der lutherischen Kirche in treuen, geschickten Händen hielt, aber, von dem Gefühle der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen erdrückt, endlich verstummte. So ist dem Verfasser die Geschichte des Pietismus schließlich eine Tragödie, in der die gerechte Sache untergeht, die schlechtere aber zum Siege kommt. Oder ist sein Trost die Meinung, unserer Zeit Aufgabe sei, nach eingetretener Resipiscenz einfach an Löschner wieder anzuknüpfen?

So sehr wir mit dem größten Theil der Geschichtschreibung der ersten Periode des Pietismus einverstanden sind, in welche er mit Geschick auch die Geschichte der zahlreichen Einzels Streitigkeiten, unter Uebergang des minder Bedeutenden, ohne Nachtheil für die Klarheit des Fortganges einfließt, so müssen wir doch die Ueberzeugung vertreten, daß der Verfasser Löschner'n nicht eindringend genug gewürdigt hat. Es ist vollkommen gerecht, seinen ehrenwerthen



Charakter anzuerkennen. Ebenso verdient gewiß Löschner darin Lob, daß er den Pietismus mehr wissenschaftlich zu verstehen und die Fehler, die sich an ihm seit der zweiten Periode hervorgebildet hatten, aus einem Princip abzuleiten gesucht hat. Doch hat das auf seine Weise auch Joach. Lange gethan und es gehört das Stadium der zusammenhängenderen, principielleren Erörterung beiderseits als ein charakteristisches Merkmal der zweiten Periode zu. Es ist auch löblich, daß Löschner im Pietismus mehr als die Früheren eine Lebensrichtung, nicht aber unmittelbar eine besondere, häretische Dogmatik sah. Aber man kann andererseits doch nicht läugnen, daß Löschner sich von der Einbildung, zum Arbiter der Orthodogie berufen zu sein, in der er Kläger und Richter in einer Person sein wollte, nicht frei erhalten, daß er nach dem Friedensgespräch zu Merseburg, wo er seine Ausstellungen bedeutend hatte moderiren, ja zum Theil ganz zurücknehmen müssen, in höchst befremdlicher Weise die Angriffe im alten Ton und Maßstab erneuerte, also gegen den Ernst einer Friedensliebe, die über Rechthaberei und Eigendünkel dauernd obsiegt, gerechte Bedenken erregt. Oder sollte es nicht ein ungünstiges Zeichen für ihn sein, daß ein Buddeus sich von seinen Friedensbestrebungen, welche nach anfänglichem scheinbarem Entgegenkommen doch immer in einem steifen *Ceterum censeo Pietismum esse delendum* endigten, sich zurückzog, und daß alle anderen bedeutenden Männer der kirchlichen Theologie ihn allein ließen? Noch mehr. Löschner hat darin sachlich nicht Unrecht, wenn er in dem Pietismus, wie er geworden war, neben dem Präcificismus und wohl auch Perfectismus den Zug von Unkirchlichkeit wahrnahm und tadelte, der damit zusammenhing, daß derselbe den Geist der Gemeinschaft oder die Liebe trotz seines Dringens auf Heiligung viel zu wenig pflegte, vielmehr einer mehr nur negativen Ethik huldigte, die mehr nur Sorge für das eigene Heil, Sorge um die Zeichen der Wiedergeburt und des lebendigen Glaubens, sowie um Herbeischaffung dieser Kennzeichen, als frisches, freies Leben in Glauben, Liebe und Hoffnung war. Aber ist es gerecht, wenn Löschner die Gesellichkeit in der pietistischen Frömmigkeit strafte, ohne der Gesellichkeit des Intellectualismus, dem auch seine Theorie huldigte, eingedenk zu sein? Oder ist er in seiner Lehre wirklich der treue Anwalt evangelischer Lehre und evangelischkirchlichen Lebens? Mitnichten! Er stellt wohl als Grundsatz auf die Einigung der Orthodogie mit der Mystik, aber seine Lehre von der wahren Theologie der Unwiedergeborenen verflucht das wieder gänzlich. Hat die pietistische Theorie darin gefehlt, alles Erkennen von der Willensrichtung abhängig zu machen, so ist Löschner's und der sogenannten Orthodoxen Irrthum, das Erkennen und die reine Lehre allein zum Entscheidenden zu machen. Beide haben den Kreislauf des gesunden Lebens, der vom Erkennen zum Wollen und vom Wollen zum Erkennen führt, verkannt und auf ihre Weise gehemmt. — Oder ist ferner Löschner etwa wahrhaft orthodox in seiner Lehre von der geistlichen Amtsgnade und von der Stellung des Ministerium verbi divini zum christlichen Volk? Mitnichten abermals! Er hat mit einer Schreffeit, die kaum Einer vor ihm zeigte, eine katholisirende Amtstheorie aufgestellt, der nur das Wort „Sacrament der Ordination“ zur Sache, die er vertrat, fehlte. Er hat das Recht der Gemeinde auf *mutua colloquia* &c. und auf die Uebung des geistlichen Priesterthums, dessen Vertretung zu den Hauptverdiensten des Pietismus zählt, mit keinem Worte anerkannt, ja die frommen Versammlungen der Laien außerhalb



des Hauses der Kirche, auch wenn Geistliche ihnen vorstanden, nur mit scheelem Auge anzusehen gewußt. Etwas Tragisches hat allerdings sein Lebensgang, das Scheitern all seiner unermüdeten und subjectiv wohlgemeinten Anstrengungen. Aber in jeder guten Tragödie zahlt der Unterliegende seinen Tribut der menschlichen Schwäche, und das läßt mitten im tragischen Geschick die Theodicee erblicken in versöhnender, tröstlicher Weise. So ist, sagen wir, Bösher's Scheitern nicht ungerecht, sondern es ist gut so, wie es geworden ist, wie auch Lange, der in seiner letzten Zeit nicht einmal seine Vorlesungen mehr zu Stande brachte, also gleichfalls unfreiwillig verstummte, uns durch sein Schicksal lehren kann, daß wirklich nur die Aufgabe, Orthodoxie und Mystik zu einigen in friedfertiger, fruchtbringender Gesinnung, die zeitgemäße, Leben und Kraft verheißende war.

Mit dem Gesagten steht in engem Zusammenhang, daß, wie Bösher, so auch Schmid nicht streng historisch in Beziehung auf Spener und die erste Zeit der pietistischen Bewegung verfährt, wenngleich nicht in derselben Weise. Bösher macht keinen wesentlichen Unterschied zwischen der ersten und zweiten Periode. Schmid giebt zu, daß an den Grundsätzen und dem Verfahren Spener's nichts Wesentliches auszusetzen war, außer etwa Solches, was ex post leichter zu tadeln ist, als mitten im Gang der Sache zu vermeiden. Hierher gehört namentlich der immer wiederkehrende Tadel, er habe die möglichen Mißbräuche, Mißdeutungen durch seine Anhänger nicht genug ausgeschlossen, als ob nicht durch die sogenannten Orthodoxen die andere Seite stark genug vertreten gewesen wäre, um zur maßvollen Hervorkehrung dessen, was ihnen fehlte, zu berechtigen! Bedenkt man nur die wirkliche geschichtliche Lage, so hätte Spener, um Schmid's Forderungen zu genügen, nicht bloß die möglichen Mißbräuche der Wahrheiten, die er verttrat, vorhersehen, sondern auch das, was die sogenannten Orthodoxen traditionell richtig lehrten, ebenso eifrig vertreten sollen, wie sie oder wie das, was ihnen fehlte. Hat ein Augustin, ein Luther oder irgend ein nachapostolischer Mann solcher Forderung zu genügen vermocht? Nein; sondern jeder geschichtliche Kampf bringt es mit sich, daß die Träger einer neuen oder erneuten Wahrheit diese vor Allem vertreten und von ihr aus das Ganze beleuchten, das gerade jetzt besonders Verkannte betonen, nicht aber die ganze christliche Wahrheit im Ebenmaß all ihrer Seiten gleichmäßig zur Darstellung bringen. Das Gegentheil wäre etwa bei einem dogmatischen System ein besonderer Tadel; aber Schmid sagt selbst und mit Recht, daß der Pietismus primär als eine Erscheinung des practischen Lebens aufzufassen sei. Nun kommt dazu, daß nach Schmid selbst Spener mit seltener Umsicht und Besonnenheit redete und handelte, daß er das, was die sogenannten Orthodoxen mit Recht vertraten, nicht angriff, es auch nicht bloß stehen ließ, sondern auch geltend machte, aber gleichsam als Voraussetzungen, über die man einig sei, und so reducirt sich das Ganze darauf, daß er dasjenige, was er zu vertreten hatte, eifriger betonte als das, worin man einig war. Wenn es sich nun so mit Spener, d. h. mit den Anfängen des sogenannten Pietismus, verhält, was folgt daraus? Dieses, daß es eine richtigere und historisch zutreffendere Darstellung gewesen wäre, nach dem Grunde zu fragen, warum der spätere Pietismus Fehler zeigt, die man bei Spener nicht mit Recht nachweisen kann und die wir in den Vorwurf zusammenfassen können,

daß er mit einer gewissen Fremdheit der Kirche gegenübersteht. Die Antwort wird darin liegen: Weil die sogenannten Orthodoxen die gerechte Rüge des ursprünglichen Pietismus ungebärdig, ja so ausnahmen, daß sie durch ihr Reden und Thun das Recht der Anklage bestätigten; weil sie ferner darauf ausgingen, ähnlich wie die römische Kirche zur Reformationzeit, die gerechten Anklagen als fegeuerisch zu brandmarken, ja Spener und die Seinen aus der Kirche auszuscheiden: so haben sie dadurch eine Entfremdung des Pietismus gegen die Kirche verschuldet, wie sie allerdings ein Fehler war, bei Spener aber sich noch keineswegs fand. Diese Schuld seiner Genossen erkannte auch Böcher nicht, weil er sie dogmatisch und kirchenpolitisch in bedeutendem Maße theilte, und indem Schmid an seinem Liebling Böcher dieses nicht zu tabeln weiß, ja nicht einmal das, daß er zwischen den Anfängen und dem Fortgang des Pietismus nicht zu unterscheiden vermochte, macht sich Schmid desselben Fehlers schuldig, den er so häufig an den Pietisten rügt, nämlich daß sie ihre Genossen nicht gebührend, wo sie es verdienen, getabelt haben; er verschließt sich aber auch dadurch, und das ist für sein historisches Werk noch wichtiger, das innere Verständniß des Fortganges vom ersten Stadium des Pietismus zum zweiten. Dächten wir uns, die sogenannten Orthodoxen hätten Spener's sanftmüthiges, aus wahren Schmerz um die Kirche geborenes Wort mit sanftmüthigem Geist aufgenommen und, wie ein Balth. Menzger, Carphoz, Mayer, Schelwig, Alberti es anfangs verhiessen, ins Werk setzen helfen, statt Streit zu erregen und durch ungerechte Verdächtigungen die Kirche um einen Theil des Segens, der ihr mit Spener zugebachet war, zu bringen, die Welt in der Kirche aber zu stärken: wie leicht wären alle späteren Verirrungen des Pietismus vermieden worden, wie leicht hätte es ihm werden müssen, „in der Kirche seine Heimath zu haben“! So aber, da er ausgestoßen werden sollte, erwachten separatistische Gedanken; und da die sogenannten Orthodoxen von den Irthümern nicht lassen wollten, in die ihre Sicherheit sie eingewiegt und deren einige oben namhaft gemacht sind, und die sie freilich hätten aufgeben müssen, um von Herzen mit Spener zu arbeiten und segensreich auch auf ihn und seine Freunde zurückzuwirken, mußte freilich der Kampf ausbrechen, in welchem beide Theile sich Schuld zuzogen und deren Opfer die bisherige Einheit und Stärke der lutherischen Kirche werden sollte. —

Und doch bietet sich auch hier für die ächt geschichtliche Betrachtung noch eine tröstlichere Seite der Sache dar. Es ist abenteuerlich, um nicht zu sagen lächerlich, zu behaupten, der Pietismus, namentlich der Spener's, stehe außerhalb der lutherischen Kirche oder sei etwas ihr Fremdartiges. Wenn nicht blos der Pietismus von der sogenannten Orthodoxie nicht überwunden wurde, sondern diese ausstarb und der Pietismus Sieger blieb, wo war denn damals „die Kirche?“ Und wenn sie auch damals nicht ausgestorben war, wie denn Wort Gottes und Sacrament im Schwange blieben (C. A. VII.), der Pietismus aber die geistige Hauptmacht in ihr war, mit welchem Recht will man, sei es im 18. oder im 19. Jahrhundert, das Verbannungsdecret gegen ihn schleudern, ihm das Bürgerrecht in der lutherischen Kirche absprechen? Noch mehr. Geht man zurück auf die Anfänge und die reizenden Fortschritte des Pietismus, weher sind diese zu erklären, wenn nicht vornehmlich auch aus der ächten evangelischen Predigt, die auch in der Zeit der sogenannten Orthodoxie nicht verstummt war,

sondern neben deren Irrthümern von ihr verkündigt wurde, so zwar, daß im Volk diese Irrthümer, die man in der Hauptsache auf ein Katholisiren zurückführen kann (in Beziehung auf das verdienstliche, intellectualistisch gedachte Werk des Glaubens, die Taufe, das Predigtamt und seine Schlüsselgewalt), weniger Wurzel schlugen als die dabei nicht verschwiegene, aber wenig damit harmonirende evangelische Predigt? Sieht man die Sache so an, so ist einerseits die allgemein im Volk erwachte Sehnsucht nach Besserung des Lebens und Reinigung der Kirche mit ein Werk des geistlichen Amtes, positiv durch seine Predigt des Evangeliums, negativ durch die unlauteren, schädlichen Beimischungen, die dem Evangelium widersprachen und eine Reinigung dringend nöthig machten; der Erfolg aber, den, wenn auch auf weiten Umwegen, Spener's Auftreten haben sollte, war, die evangelische Kirche von dem Unevangelischen, was sich wieder antireformatorisch besonders in die Amtslehre eingeschlichen hatte, zu befreien, sie aus der klerikalen Gestalt, in die sie sich, allerdings durch Schuld der Theologen wieder in gesetzlicher Weise, mit einer Mischung des Pelagianischen und Magischen verpuppt hatte, zu einer freieren, würdigeren Gestalt emporzuheben. Schmid weiß Allerlei anzuführen, was beweisen soll, daß die lutherische Geistlichkeit im 17. Jahrhundert nicht so sehr, als man oft glaube, ohne Früchte gewesen sei. Daran hat er Recht. Er hat aber den angedeuteten Hauptbeweis für seine These vergessen, der freilich den Pietismus zu einer viel natürlicheren, inniger zum geschichtlichen Leben der lutherischen Kirche gehörigen Erscheinung gemacht und auch die Verkümmernng des geistlichen Priesterthums der Christen durch dasselbe geistliche Amt ins rechte Licht gestellt hätte, das sich mehr in seiner Lehregenschaft als in dem Seelsorgeramt und dem Zusammenwirken mit den lebendigen Christen aus dem Volke gefiel. Dieß führt uns aber noch auf eine wichtige Ausstellung an Schmid's Auffassung. Er kann nicht leugnen, daß mit den Klagen der *pia desideria* Spener's die besten Männer schon lange vor ihm zusammenstimmen, und er hätte neben Großgebauer, Meyfahrt, Schuppius, H. Müller, B. Andreaß, Prätorius auch noch Tarnov, J. Arndt, J. Gerhard u. A. nennen können. Dennoch findet er Spener's Klagen größtentheils ungerecht, sofern sie dem Predigtamt gelten. Der eigentliche Grund der beklagenswerthen Uebelstände in der Kirche habe nicht sowohl im Predigtamt gelegen (sagt er unter Citation von Kliefoth, S. 22.), sondern in der weltlichen Gewalt, welche den geistlichen Stand unterdrückt, die Kirchenzucht gelähmt und Alles in der Kirche nach Gutdünken eingerichtet habe. Er giebt zu, die Geistlichen haben zu einseitig die reine Lehre betont, aber zeigt nicht die Erkenntniß, daß schon dieses für sich eine Verunreinigung der Lehre sei, sie zum Ziel statt zum Anfang zu machen; noch weniger sieht Schmid die Folge hiervon, daß nämlich die Geistlichen mit den Christenmenschen, die, wirklich gläubig geworden, nun auch für das Reich Gottes zu wirken den natürlichen gottgewirkten Trieb hatten, nichts anzufangen wußten. Es ist schon an sich oberflächlich, in dem Mangel an ausgebildeter Kirchenverfassung die Hauptquelle der Krankheiten des 17. Jahrh. zu sehen (S. 23 ff. 40.), und Spener hat hiervon sich ferne gehalten, indem sein Hauptabsehen auf Mehrung der Zahl der wiedergeborenen Prediger und auf Erweckung lebendigen Glaubens im Volk gerichtet war und seine Schrift vom geistlichen Priesterthum erst nach den *pia desideria* als Ergänzung dazu erschien. Aber auch wenn man das

Korn von Wahrheit anerkennt, das in Schmid's Auffassung liegt (wornach nicht die Geistlichkeit des 17. Jahrhunderts die Verantwortung für die Krankheiten der Zeit trifft, in der Spener auftrat, sondern das Reformationszeitalter, in welchem die fürstliche Gewalt zur herrschenden Macht auch über den Klerus geworden war), so geht es doch nicht an, so wie Schmid versucht, auf Kosten der Reformationszeit das 17. Jahrhundert zu entlasten, sondern es ist in diesem Versuch nur das unhistorische Gegenstück derjenigen Auffassung zu erblicken, die im 17. Jahrhundert Alles schwarz sehen will. Denn darf man wirklich im Allgemeinen sagen: die lutherische Geistlichkeit, wenn sie mit der fürstlichen Gewalt im Kampfe lag, der allerdings unglücklich für sie endete, habe dabei nur die gute und gerechte Sache, aber wieder mit tragischem Geschehe vertreten? Es kann ja doch dem gelehrten Herrn Verfasser nicht unbekannt sein, wie bereitwillig auch längere Zeit hindurch die Fürsten dem Rathe ihrer Theologen folgten, daß aber der Mißbrauch der Schlüsselgewalt durch die Pastoren und die Zänkereien der Theologen, in welche rücksichtslos das Volk verwickelt wurde, weil die Theologen (mit Verfälschung der reinen Lehre) Religion und Theologie identificirten, um des öffentlichen Friedens willen die Fürsten nöthigten, ein Einsehen zu haben. Dazu kommt, daß, wenn hierbei die Fürsten allerdings weiter griffen, als recht war, und schließlich die Geistlichkeit fast ohnmächtig und widerstandslos ihnen gegenüberstand, die Theologen auch hierbei ihre große Schuld haben. Denn es war das nur die Nemesis für die Vorenthaltung der Rechte, die dem dritten Stande gebührten, der Rechte der Gemeinden. Erhebt etwa die lutherische Geistlichkeit ihre Stimme, um für die Gemeinden die Rechte zurückzufordern? Im Gegentheil, sie hatte anfangs mit der weltlichen Gewalt sich in die Rechte, die den Gemeinden vorenthalten wurden, getheilt, sie hatte, sehr verschieden von Luther, es in ihrem Kirchenideal nur auf eine unmlündige Laienschaft abgesehen und wußte mit den Regungen der Mündigkeit, die doch in ihrer Predigt das Ziel sein sollte, nichts anzufangen; sie vertrat den Fürsten gegenüber ihre Standesrechte und wußte, als diese gekränkt und verkürzt wurden, nur mit Steigerung ihrer Ansprüche bis zu einer göttlichen und sacramentalen Stellung des Predigtamtes zu antworten. So geschah es, daß ihr am Tage der Noth, als sie noch allein der fürstlichen, zur absolutistischen Alleinherrschaft drängenden Gewalt gegenüberstand, die einzige Stütze, auf die sie sich hätte verlassen können, fehlte, das evangelische Volk, das sie sich durch den Kampf mit Spener und seiner Lehre vom geistlichen Priestertum noch mehr entfremdet hatte. Dieses ihr hierarchisches Wesen, und nicht der Pietismus in seiner ersten Gestalt, ist das dem Wesen der evangelischen Kirche „Fremde“, welches daher, als eine von katholisirenden Impulsen aus sich über die Evangelischen wieder legende Schaafe abgestreift werden mußte, um einer reineren, evangelischen Kirchengestalt aus einem Gusse nicht Raum, Luft und Sonne zu rauben.

Nizza, den 17. Sept. 1863.

Dorner.



## Systematische Theologie.

Vom Zorne Gottes. Ein biblisch-theologischer Versuch von Dr. Ferdinand Weber, Pfarrvicar und zweitem Lehrer am Missions-Seminar in Neuendettelsau. Mit Prolegomenen über den bisherigen Entwicklungsgang der Grundbegriffe der Versöhnungslehre von Professor Franz Delitzsch in Erlangen. — Erlangen, Verlag von Andreas Deichert, 1862. 368 S. in 8°.

Die vorliegende Schrift trägt deutlich den Stempel nicht nur des Fleißes ihres Verfassers, sondern auch seines lebhaften Interesses an der behandelten Frage und den gewonnenen Resultaten an sich, sie zeigt überall das Streben nach klarer Feststellung der Aufgabe und der Wege zu ihrer Lösung, befreit sich eines einfachen Ausdrucks der Gedanken und hält sich frei von hochmüthigen Ausschreitungen in der Bekämpfung entgegenstehender Ansichten. Ist der Eindruck, den sie macht, dadurch ein wohlthuender und eine lobende Anerkennung in vollem Recht, so erscheint doch die vom Herrn Vorredner ausgesprochene Erwartung, dem Verfasser werde die Anerkennung nicht fehlen, daß er die Untersuchung über den biblischen Begriff des Zornes Gottes methodisch und sachlich gefördert habe, nicht genug gerechtfertigt. Indem die folgende Erörterung dieses Urtheil nach einigen hervortretenden Seiten hin erläutern soll, darf zugleich auf die Bemerkungen Dr. Nitsch's in diesen Blättern (Band 8. Heft 2. S. 214—221.) verwiesen werden.

Es ist besonders des Verfassers Schriftbehandlung überhaupt, welche zu mancherlei Bedenken Anlaß giebt und den Werth seiner Untersuchungen beschränken muß. Weber betrachtet und behandelt die Schrift nach Art der Dogmatiker des 17. Jahrhunderts, er weiß den neueren historisch-kritischen Forschungen keine Anerkennung zu zollen, ja, er glaubte für seine Arbeit, deren Ausführungen doch bis auf die alttestamentlichen Ur geschichten zurückreichen, nicht einmal einer Auseinandersetzung mit ihren Resultaten zu bedürfen. Seine Arbeit trifft der Vorwurf, ungeschichtlich und unkritisch zu sein. Freilich hat er mit der Erlanger Theologie, die ihn gebildet hat, vor jenen Männern einer längst vergangenen Zeit den Vorzug voraus, daß er in der Schrift in erster Linie nicht die Lehre, sondern die Geschichte des Heils oder der Heilsthaten Gottes dargestellt sehen, die erstere der letzteren unterordnen will, und dadurch weicht die einseitig intellectualistische Betrachtung der Schrift einer lebendigeren und wahreren, aber für den Gewinn seiner Arbeit an biblisch-theologischer Erkenntniß leistet diese Bereicherung an geschichtlichem Sinne doch nur ein Geringes. Denn es ist ja an sich selbst deutlich, daß wir in der Schrift nicht die Heilsthaten Gottes selbst, sondern ihre Darstellung und Beschreibung haben, zumal aber, daß die Erörterung eines einzelnen biblischen Begriffes, wie des Zornes Gottes, doch nur auf die in der Schrift niedergelegten Vorstellungen von Gottes Thun und Verhältniß zur Welt angewiesen ist. Weber will ja auch gar nicht der Schrift ihre Geschichten nacherzählen, sondern auf die in ihnen enthaltene Anschauungsweise reflectiren. Welchen Nutzen kann ihm aber jene Errungenschaft an geschichtlichem Sinn bringen, wenn er auf dem Gebiet der Vorstellungen von Gottes Thun und Verhältniß zur Welt keine wahre Entwicklung



zugesteht? Während, wie mir scheint, eine Schriftbetrachtung, welche die geziemende Ordnung von Forschung und Resultat nicht umkehrt, zu dem Geständniß zwingen muß, daß die Heilserkenntniß in ihrer Entwicklung nicht nur vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, sondern auch vom nur relativ Wahren, ja vom Irrthümlichen zu reinerer und besserer Wahrheit fortgeschreitet, ist der Schriftbetrachtung Weber's das letztere ganz fremd, das erstere von ihr nur in unvollständiger Weise festgehalten.

Von der Voraussetzung ist seine Arbeit nämlich durchdrungen, daß es in der Schrift nur eine Auffassung des göttlichen Zornes giebt, gleich rein und gleich vollkommen auf jeder Stufe einer mehr als 1000jährigen Entwicklung, wenn auch nicht überall in gleicher Deutlichkeit und Vollständigkeit ausgesprochen. Darum kann es der erste, kürzere Theil seiner Arbeit, der das Wesen des göttlichen Zornes vorläufig zur Darstellung bringen soll, unternehmen, aus den verschiedensten Theilen der Schrift Aussprüche herbeizuziehen und ohne Weiteres, je nachdem sie dem Verfasser genehm sind, mit einander zu verknüpfen, und wenn es ihm dabei sehr natürlich geschieht, daß neutestamentliche Worte eine verschwindende Minorität bilden, so glaubt er doch ohne Bedenken die auf das Alte Testament vorzüglich gegründete Begriffsbestimmung des Zornes Gottes als die allgemein biblische hinstellen zu dürfen. — Wohl erwartet man vom zweiten, umfassenderen, dem „geschichtlichen“ Theil der Arbeit Besseres, aber die gleiche Betrachtungsweise läßt hier die Mannichfaltigkeit in der Entwicklung der Heilserkenntniß nicht zu ihrem Rechte kommen. Nur die Bethätigung des zürnenden Gottes ist dem Verfasser eine mannichfaltige, sich entwickelnde, keineswegs die Auffassung und Betrachtung derselben. Auch die unvollständigsten Aussagen, z. B. der Genesis, sollen nicht ein unvollständiges, geschweige denn ein mit Irrthum noch vermischtes Verständniß, sondern nur eine unvollständige Ausdrucksweise darbieten. Weber hält sich für berechtigt, bei der Erörterung des Verhältnisses des göttlichen Zornes zur adamitischen Sünde neutestamentliche, johanneische und paulinische, Aussprüche nicht etwa nur vergleichungsweise heranzuziehen, sondern ausdrücklich durch sie die Aussagen der Genesis auszulegen und zu ergänzen. Das gleiche Verfahren ist das gewöhnliche. Indem in solcher Art neutestamentliche Aussagen sich der alttestamentlichen bemächtigen, sie ergänzen und in etwas zu ihrer Höhe emporheben, selbst aber wieder es sich gefallen lassen müssen, durch die aus dem Alten Testament gewonnenen Resultate limitirt und herabgezogen zu werden, findet ein allgemeines Nivelliren statt, welches einen wirklichen Fortschritt der frommen Anschauung vom Zorne Gottes zu vollkommeneren Stufen der Erkenntniß ausschließt.

Nicht schwer wird man es verstehen, welche dogmatische Anschauung von der Schrift den Verfasser zu diesen Resultaten geführt hat. Die Vorstellungen von Gottes Heilsthätigkeit in der Schrift sind ihm unmittelbar göttliche Verstellungen, Gott selbst ist das eine erzählende Subject in der Schrift, der vermittelnde Mechanismus aber von ganz untergeordneter Bedeutung. Mögen wir Aussagen der Schrift hier oder dort finden, in gleicher Weise gilt von ihnen allen: dominus dixit. Wohl, in den großen dogmatischen Arbeiten des 17. Jahrhunderts hat jenes dominus dixit etwas Ehrwürdiges und die kindliche Unbefangenheit, mit der sie im Glauben an die stets gleichmäßige Anterschaft Gottes selbst

aus der Schrift argumentiren konnten, hat etwas Gewinneinendes und Lockendes, so daß der Theolog unserer Tage gegenüber den schwierigen Wegen des Schriftbeweises, welche spätere Erkenntnisse ihm bereitet haben, nach ihr sich zu sehnen versucht sein möchte, aber was an ihr gut und von bleibendem Werth ist, soll nicht durch unerlaubten und im Grunde auch unmöglichen Rücksprung, sondern durch die ernste, den Schwierigkeiten offen in's Auge sehende Arbeit wieder erungen werden.

Eine Folge der beschriebenen Stellung des Verfassers zur Schrift ist die dogmatische Färbung, welche seine Arbeit an sich trägt. Biblische Theologie und Dogmatik müssen ihm wesentlich zusammenfallen. Sofort bei der vorläufigen Begriffsbestimmung des Zornes Gottes glaubt er, seine Aufgabe sei gefährdet und sogar nichtig, wenn der Begriff des göttlichen Zornes nicht zuerst als denkbarer Begriff festgestellt, der Zorn als Gottes nicht unwürdig erwiesen sei, als wäre es seine Aufgabe, Wahrheit und Wirklichkeit desselben zu erweisen. In gleichem Sinne redet er häufig, als ob die Lehren, welche er aus der Heilsgeschichte gewinnt, eben dadurch als Wahrheit überhaupt erwiesen seien, und statt im zweiten Theil eine Geschichte der Vorstellungen von Gottes Zorn liefern zu wollen, will er eine „Geschichte des göttlichen Zornes“ selbst geben. Sofern jedoch hierdurch mehr die Werthschätzung der gewonnenen biblischen Lehre als ihr Inhalt selbst berührt wird, mag man willig darüber hinwegsehen, — viel verhängnißvoller gerade für den gewonnenen Inhalt scheint uns die dogmatische Tendenz geworden zu sein, welche Weber durch seine Arbeit verfolgt. Obgleich diese nämlich, wie der Herr Vorredner ausdrücklich versichert, nicht ursprünglich mit dem Hofmann-Philippischen Streit in Zusammenhang steht, so hat sie sich trotzdem im Streben, eine bestimmte dogmatische Anschauung von Christi Sühnwerk zu erweisen, ausdrücklich ein dogmatisches Ziel gesetzt. Weber spricht sich in der Einleitung S. 2. darüber aus: „Wir sehen in der Versöhnung durch Christum den Ziel- und Wendepunkt in der Geschichte der göttlichen Zornesoffenbarung, und unsere historische Darstellung erreicht ihre Höhe in dem Nachweise, daß mit der Versöhnung durch Christum der Zorn Gottes in der ganzen Tiefe seiner Wahrheit und seines Ernstes sich geoffenbart habe: — die Historie der göttlichen Zornesoffenbarung ist also wesentlich der Nachweis der Objectivität des Versöhnungswerkes Christi als Sühnung des göttlichen Zornes.“ Das soll der „Gedanke“ sein, welchem seine historische Darstellung „dient“. Diese Tendenz sollte bei den „biblisch-theologischen“ Untersuchungen als fremdartig lieber ausgeschlossen geblieben sein, zumal Weber's Arbeit den Eindruck macht, als hätte hie und da die dogmatische Eingenommenheit seine exegetisch-geschichtliche Treue getrübt. Auf drei Punkte sei kurz hingewiesen.

1) Häufig überrascht gerade bei entscheidenden Behauptungen Weber's große Flüchtigkeit des Beweises, — Weber vergaß, daß dem Leser die Wichtigkeit seiner Resultate nicht ebenso gewiß ist wie ihm selbst. So baut er z. B. die Lehre von der Versöhnung Gottes durch Christi Opfer ganz auf die Aussagen des Alten Testaments, besonders Jesaja 53. und Sacharja 11. und 13. (der Propheten Worte sollen Deutlicheres und Reichlicheres über Christi Leiden enthalten, als seine eigenen Worte oder die Aussagen der Apostel), und trotz

der ernststen Bedenken, die von gewichtigen Forschern gegen die bekannte direct messianische Erklärung von Jesaja 53. und ähnlichen Abschnitten des Alten Testaments geltend gemacht sind, verfolgt der Verfasser unbeirrt seine Bahn auf dem schwankenden Boden jener Auslegung, den er zu einer festen Grundlage seiner Behauptungen nicht einmal zu machen versucht hat. — Wilt es ihm ferner für eine wesentliche Stütze seiner Darstellung der Versöhnung durch Christum, daß zu der Zeit des Kommens Christi das Maß der Sünde Israels (wie der Menschheit überhaupt) für die Krisis reif war (S. 215.), so ist sein ganzer Beweis dafür die Predigt des Täuflers; zwei Seiten flüchtiger und eher kanzelhafter als nüchtern beweisender Ausführung genügen ihm für die unwahre Behauptung, daß der Täufer die Sünde Israels so darstelle, als habe sie jetzt ihren Höhepunkt erreicht und sei zu dem Frevel geworden, der zu Gott um Rache schreit. Weil es dem Verfasser für seine Geschichtsdarstellung paßt, muß der Täufer die Sünde in schwärzeren Farben malen, als die großen Propheten früherer Zeit es thaten. Dabei vermischt man jede Verührung derjenigen Worte Christi und der Apostel, welche keine Reife der Sünde kennen außer erst in der definitiven Verwerfung Christi selbst. — Es sei ferner auf die rasche Art verwiesen, in der Weber so übertriebene Gedanken über Christi Leiden, wie sie S. 265 ff. zu finden sind, als feststehende behandelt. Ueber das Kreuzesleiden heißt es: „Jesus ist verlassen. Er, der Sohn, verlassen, hingegeben in die Nacht des Todes, fern vom Lichte Gottes, ausgestoßen vom Angesichte des Heiligen, in der vollen Empfindung unsäglichster Pein, welche Mörderhände auf des Vaters Befehl ihm bereitet, in der schwersten Leibes- und Seelennoth, ohne Trost und ohne Licht.“ Weber scheint nicht den Widerspruch, Jesus habe am Kreuz den „ewigen Tod“ geschmeckt und erlitten — und solche Behauptungen, obgleich sie die entscheidendste Offenbarung des göttlichen Zornes zu nennen beanspruchen, werden nur auf die (in dictatorischem Ton gegebene) praktisch-erbauliche Erklärung der Leidensgeschichte gegründet. — Wir verlassen gern das unerquickliche Geschäft, dergleichen weiter zu verfolgen, fügen nur hinzu, daß besonders auch die Bekämpfung der Ansichten v. Hofmann's Präcision und Gründlichkeit häufig vermissen lassen (z. B. S. 259. Anm.).

2) Fremdartige Beeinflussung tritt ferner in der Willkür der Ausdeutungen und Anwendungen biblischer Bilder und poetischer Einkleidungen hervor. Ist das überhaupt schon ein Gebiet, welches mehr als andere unbefangenen treues Eingehen des Auslegers und seinen kritischen Sinn fordert, so macht sich gerade auf ihm fremder Einfluß um so bemerkbarer. Weber hätte wohl richtiger gethan, wenn er auf Erzählungen wie die vom Cherub mit dem flam-menden Schwert, vom feurigen Busch, von der Wolken- und Feuersäule, von den wunderbaren Ereignissen auf Sinai, ferner auf poetische Ergüsse wie Psalm 104., auf die dichterische Darstellung des Verhältnisses Gottes zu Satan im Prolog zum Hiob nicht eigentlichen Beweis für biblisch-dogmatische Behauptungen gebaut hätte, — wenn er aber statt dessen ohne eingehende Begründung auf ganz unwahrscheinliche Deutungen solcher Bilder Sätze über Gottes Zorn baut, so vermögen wir darin nicht die Ruhe und Nüchternheit zu erkennen, welche ohne fremdartige Tendenz an die Betrachtung der Thatfachen geht. So ist die Ausdeutung der Erscheinung Gottes im feurigen Busch das erste Beweis-

mittel für die Art des göttlichen Zornes im sinaitischen Bunde, wie Weber sie denkt (Dornbusch = Volk Israel in seinem Elend, Feuer = Herrlichkeit Gottes, in Israel wohnend, brennendes und zehrendes Feuer = Zorn Gottes, nicht ver brennendes Feuer = Langmuth Gottes). Grund und Recht einer solchen Deutung wird nicht erwiesen, Weber versichert uns kurz, er schließe sich ihr an. Und doch enthält jene Offenbarung Gottes Ex. 3. nicht einmal eine entfernte Hindeutung auf den göttlichen Zorn, handelt ausschließlich vom Erbarmen Gottes. Gleich willkürlich sind die folgenden Ausdeutungen der Feuersäule und der Zeichen auf Sinai, in welchen ebenso wenig vom Zorne Gottes die Rede ist.

3) Zu der Flüchtigkeit des Beweises und der oft spielenden Willkür in der Ausdeutung biblischer Bilder kommt endlich eine Verkennung entscheidender heilsgeschichtlicher Verhältnisse und Ordnungen hinzu, welche für Weber's Arbeit verhängnißvoll geworden ist und ebenfalls nüchternen und unbefangenen Blick vermissen läßt. Die Hauptsätze seines Buches ruhen auf der Voraussetzung, daß, wie und weil im Alten Testamente, so und darum auch im Neuen von der Versöhnung des zürnenden Gottes mit dem sündigen Menschen überhaupt durch das Opfer die Rede ist. Die Bedeutung des Opfers soll sein, daß es Gottes Zorn über die Sünde befriedigt, den zürnenden Gott in den gnädigen wandelt. Aber das Alte Testament kennt kein Opfer, welches den Menschen aus der Stellung unter Gottes Zorn herausnehmen und sein Wohlgefallen ihm erwerben könnte; für den Heiden giebt es kein Opfer, das solches vermöchte, der Heide erlangt die Theilnahme an Gottes Gnade über Israel nicht kraft eines Opfers, sondern kraft seines Eintritts in Israels Lebensgemeinschaft überhaupt; ebenso wenig giebt es ein versöhnendes Opfer für den Israeliten, der durch Verachtung des religiösen, mit Gott den Menschen verknüpfenden Wortes Gottes Zorn auf sich geladen hat. Alle Sühnopfer in Israel setzen das ungetrübt jedem Israeliten geltende Wohlgefallen Gottes als ein frei geschenktes voraus. In ähnlicher Weise bekennt das Neue Testament das freie Erbarmen Gottes als einzigen Erklärungsgrund des den Christen geschenkten göttlichen Wohlgefallens; das Opfer Christi hat bei all seiner hohen Bedeutung ihm doch nicht die von Weber vertheidigte Bedeutung, grundlegend den zürnenden, ewigen Tod verhängenden Gott in den gnädigen, ewiges Leben schenkenden zu wandeln. Uns würde es zu weit führen, diese Fragen hier genauer zu erörtern; man vergl. in den Jahrb. Bd. VII. S. 510 ff. die treffliche Abhandlung von Lic. Dr. H. Schulz. —

Die Diction des Buches ist im Ganzen leicht und frisch, doch hätten einige Sonderbarkeiten wohl vermieden werden mögen, so der häufige Gebrauch eines neu gebildeten Verbs „fernern“ im Sinne von entfernen, in die Ferne bannen. Wie geschmacklos klingt es doch z. B., wenn Weber S. 130. ausruft: „Wie wunderbar ist dieses wahrhaft peinliche Fernern in dem Augenblick, wo Jehova seinem Volke nahen will!“ (ähnlich S. 33., 38., 182., 211. und 230.)! Auch Ausdrücke wie „heilwärtig“, „Historie“ haben eine Manier an sich, die sich nach meinem Gefühl mit wissenschaftlichen Arbeiten nicht recht verträgt.

Stolberg bei Aachen.

Harries.



Ueber die Bedeutung des Wunders im Christenthum. Von Willibald Beyschlag, Dr. und Prof. der Theologie. Berlin, Verlag von E. Rauch, 1863. 30 S. kl. 8°.

Das kleine, niedliche Büchlein, der Abdruck eines im März 1862 im Evangelischen Verein in Berlin gehaltenen Vortrags, gehört zu der allmählich auch im Gebiet der Theologie sich mehrenden Literatur, die sich die Popularisirung der Wissenschaft zum Ziel setzt. Sicherlich gehört es zur Aufgabe der modernen Theologie, sich auf diesem Gebiete, das jetzt zumeist von der Naturwissenschaft angebaut wird, eine Stelle zu erobern, wenn sie nicht mit ihren Fragen und Problemen der Masse der wirklich oder vermeintlich Gebildeten immer unverständlicher werden und so auch in ihrem Theile Schuld an der steigenden Entkirchlichung unseres Volkes tragen soll. Und gewiß hat den nächsten Beruf zu solcher Thätigkeit gerade die Richtung, der auch der Verfasser angehört und die man mit dem Namen der modernen gläubigen oder der Vermittlungstheologie zu benennen pflegt, um als ihre Tendenz die Vermittelung zwischen dem modernen Bewußtsein und dem alten Glauben zu bezeichnen.

Diese Richtung wird nun, wo sie ihren Standpunkt einem größeren Publicum darlegt, zunächst nur apologetisch verfahren können, und zwar nach beiden Seiten hin, sowohl nach der Seite der Altgläubigen als nach der der modernen Aufgeklärten, und es wird nur darauf ankommen, daß sie zwischen den Extremen die wahre Mitte finde. Damit ist nun die Stellung bezeichnet, die unser Schriftchen einnimmt, aber auch die Forderung, die wir demselben gegenüber zu erheben haben. Mit dem Begriff des Wunders ist in ihm ein Gegenstand in die Mitte gestellt, der, wenn auch nicht der Mittelpunkt des theologischen Systems, so doch eine derart hervorragende Spitze desselben ist, daß Vertheidigung und Angriff sich immer hauptsächlich um ihn bewegt hat. Gegenüber dem modernen Kanon: „Für die Wissenschaft giebt es kein Wunder“, ist es natürlich die nächste Aufgabe des Verfassers, den Wunderbegriff als nothwendig aufzuzeigen. Er vertheidigt aber zugleich auch den Altgläubigen gegenüber die Stellung der modernen Theologie zum Wunder, wenn sie bezüglich der in der Bibel erzählten Wunder der Kritik einigen Raum gestattet und im einzelnen Fall die Entscheidung über die Geschichtlichkeit des Erzählten der Erwägung der Umstände vorbehält. Mit Recht wird geltend gemacht, daß für die neuere Theologie nicht mehr wie für die alte das einzelne Wunder als solches, als isolirtes Ereigniß, ein Beweismittel für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums sein könne, daß vielmehr umgekehrt aus der Wahrheit des Christenthums und seiner ganzen Weltanschauung auch der Wunderbegriff seine Berechtigung und innere Gestaltung erhalten müsse. So sucht denn der Verfasser zu zeigen, wie das Wunder etwas für die christliche Weltanschauung Wesentliches ist. — In schöner, edler Sprache und lebentiger, anschaulicher Darstellung führt er aus, wie mit dem Glauben an einen überweltlichen, aber in der Welt lebendig waltenden Gott und an eine übersinnliche Welt und Weltordnung, mit dem Glauben an die sittliche Freiheit und die Erhabenheit des Geistes über die Natur der Begriff des Wunders unmittelbar zusammenhänge, wie ebenso für jeden Einzelnen die unmittelbaren Thatfachen und



Forderungen des religiösen und sittlichen Bewußtseins, der Glaube an die helfende und Gebete erhörende Gegenwart Gottes, die Hoffnung eines höheren, ewigen Lebens auf den Begriff des Wunders als eines Actes des in der Welt unmittelbar persönlich waltenden, über Naturgesetz und Naturlauf übergreifenden Gottes unabweislich hinführen. Weiterhin wird dann ausgeführt, wie die Annahme eines supranaturalen Elementes in allem irdischen Geschehen die Idee einer durch den Weltlauf hindurch zu verfolgenden Gesetzmäßigkeit und Ordnung des Geschehens nicht aufhebe, sondern sie nur in ihre gehörigen Schranken weise, da der Gedanke einer absoluten Naturnothwendigkeit des Geschehens schon durch das Verhältniß der Natur zum Geist und noch mehr durch die Thatsache einer eingetretenen abnormen Entwicklung des menschlichen Geschlechtes sich als einseitig ausweise und ebenso das Hereinwirken Gottes in den Weltverlauf nicht als willkürliches Thun. vorgestellt werden dürfe, sondern als ein nach psychologischen Gesetzen sich entwickelndes Sich-Offenbaren Gottes an den Menschengeist, wobei die sinnlichen Naturwunder nur als Reflex der Geisteswunder und zugleich als weissagende Zeichen einer künftigen Verklärung der Natur zu einer höheren Daseinsform sich darstellen. — Diese in dem Schriftchen ausgeführten Gedanken machen natürlich nicht den Anspruch, durchaus neu zu sein, es sind eben nur die Ideen, durch welche die neuere Theologie dem „Wunder“ eine tiefere Begründung und eine weitergreifende Bedeutung zu geben gesucht hat, denen aber gewiß, im Allgemeinen betrachtet, auch die innere Berechtigung nicht abgesprochen werden kann.

Dennoch möchten in Beziehung auf die bestimmtere Durchführung dieser Gedanken von Seiten der Forderung der Wahrheit und Consequenz der Begriffe einige nicht unbedeutende Bedenken zu erheben sein; das eben Angeführte zeigt deutlich, daß der Verfasser eine Wunderthätigkeit Gottes nicht blos im Gebiete der „Offenbarung“ statuirt, sondern überhaupt in dem Gebiete des providentiellen Waltens. Und mit Recht geht er von diesem Begriff des Wunders aus. Nicht der Locus von der Offenbarung, sondern der von der Vorsehung ist der richtige Ort, wo die Frage über das Wunder ihre bestimmte grundlegende Antwort erhalten muß. Verstieht man nun aber unter dem Walten der göttlichen Vorsehung in der Welt dieß, daß im Verlauf der Dinge nicht blos das Gesetz der Causalität herrscht, sondern ein vernünftiges, zweckmäßiges, persönliches Thun Gottes sich geltend macht, und unter dem Wunder dieß, daß Gott unmittelbar durch persönlichen Willensact Wirkungen in der Sinnenwelt zu einem bestimmten Zwecke hervorbringt, so ist ja ganz klar, daß es sich bei der Frage über die Wunder nicht blos um die Geschichtlichkeit der paar Wundererzählungen der Bibel im Verlauf der speciellen Offenbarung handelt, sondern um Ereignisse, die täglich und stündlich im Weltverlauf vorkommen, so gewiß als die göttliche Vorsehung eine immerbar wirksame ist. Einen solchen Begriff von Wunder erfordert der Glaube, zumal an eine Gebetserhörung, wenn diese im unmittelbaren Wortverstand genommen werden soll. Von diesen täglichen Wundern der Providenz können dann die Wunder, die einst im Zusammenhang mit der Offenbarung geschehen sind, nicht specifisch, dem wesentlichen Merkmal des Begriffes nach, sondern nur hinsichtlich der Art ihrer Erscheinung verschieden sein.

Von der Beziehung des Wunders auf die Providenz geht also der Verfasser aus, aber er hat es nun nicht vermocht, seinem eigenen aufgestellten Begriff fest ins Gesicht zu sehen, sondern unvermerkt wendet sich die Sache so, als gäbe es Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes, „sinnliche Wunder“, doch nur im Gebiet der speciellen Offenbarung, und als wäre das Gebiet der Vorsehung die Sphäre eines regelmäßigen Naturverlaufs. Ja, es scheint fast, als schäme sich der Verfasser auch jenes Glaubens an die „sinnlichen Wunder“ der Bibel ein wenig, wenn er nicht blos meint, daß solche jetzt nicht mehr geschehen, sondern wenn er dieselben gern hinter die sogenannten „Geisteswunder“ verstecken möchte. Aber wenn sich's um Festhaltung des Specifischen am Wunderbegriff handelt, so hat hier der Unterschied zwischen Geisteswundern und sinnlichen Wundern rein gar keine Bedeutung. Hier also ist ein Punkt, wo der Mangel an Schärfe des Begriffs und Consequenz des Gedankens klar zu Tage tritt. Und in ähnlicher Weise tritt er zu Tage bei der Frage nach dem „Wie“, der bestimmten Form des göttlichen Wirkens im Wunder. Der Begriff, von dem der Verfasser ausgeht, fordert offenbar die Annahme eines aus der Transcendenz hereinreichenden persönlichen göttlichen Wirkens. Ist es nun nicht zum Verwundern, wenn der Verfasser, statt diesen Gedanken zu fixiren und prüfend zu verfolgen, nur eben rasch hinsagt, das göttliche Thun sei ja kein Hereinfahren in die Welt und ihre Ordnung, Gott sei und lebe in der Welt inne; man weiß nicht einmal, was für eine Immanenz Gottes in der Welt gemeint ist, eine substantielle oder dynamische —? Gerade darum hätte es sich gehandelt, die Frage zu erwägen, ob und in wie weit bei einem solchen sich wiederholenden Hereingreifen Gottes in die Welt die doch auch nicht so ohne Weiteres zurückzuweisende Idee eines auf dem Causalitätsgesetz basirten regelmäßigen Weltverlaufs festzuhalten sei. Statt dessen werden wir an diesem Hauptpunkte mit ein paar Phrasen abgefertigt, durch deren glänzenden Schein sich gewiß Niemand mit seinen Bedenken zufrieden stellen läßt. Von einem Schriftchen wie dem vorliegenden eine wirkliche Lösung der Probleme zu verlangen, wäre freilich sehr ungerecht. Aber daß eine solche scheinbare Lösung in Wahrheit keine ist, das kann doch nicht übersehen werden, und ein solches Vorgehen bringt der Theologie sicher einen sehr zweifelhaften Gewinn. Und so dürfte denn vielleicht gerade das vorliegende Büchlein ein Beweis dafür sein, daß es um ein wirkliches reelles Vermitteln zwischen Gegensätzen, die man als Extreme erkannt hat, keine leichte Sache ist und daß auch in Beziehung auf die Bestimmung des Wunderbegriffs die gläubige Theologie noch nicht fertig ist. Sie wird entweder zu manchen verschmähten Positionen des alten Glaubens wieder zurückgreifen müssen, oder aber wird sie lieber als bisher noch Manches von dem, was sie bisher glaubte festhalten zu müssen, aufzugeben genöthigt sein, da es vom religiösen Interesse doch vielleicht nur scheinbar, nicht wirklich gefordert ist.

Tübingen.

Repet. Bech.

In unserem Verlage erscheint:

## Neue Evangelische Kirchenzeitung.

Herausgegeben von H. Meßner, Professor der Theologie an der Königl. Universität und Inspector des Königl. Dom-Candidaten-Stifts zu Berlin.

1864. Sechster Jahrgang. Preis per Semester 2 Thlr.

Die obige, in anerkannt gebiegener Weise redigirte Zeitung nimmt unter den kirchlichen Zeitschriften eine der ersten Stellen ein. Sie bringt fast nur Originalartikel und zählt nicht bloß die bedeutendsten Theologen Deutschlands zu ihren Mitarbeitern, sondern hat auch in allen Ländern der Erde, wo das Evangelium gepredigt wird, ihre Correspondenten. Dabei ist sie nicht bloß für Theologen von Fach, sondern auch für jeden gebildeten Christen, der sich über die religiösen Bewegungen in allen Theilen der Erde zu orientiren wünscht, bestimmt. Die „Neue Evangelische Kirchenzeitung“ hat während ihres fünfjährigen Bestehens sich weit über die Grenzen Deutschlands hinaus verbreitet. Die Richtung der Zeitung legt Nr. 1. des neuen Jahrgangs klar dar. Diese Nummer kann durch alle Buchhandlungen gratis bezogen werden.

Berlin.

Friedr. Schulze's Buchhandlung.

---

Bei A. Liesching & Comp. in Stuttgart sind soeben erschienen:

## Epistel-Predigten

über die von Dr. C. J. Nitsch proponirten biblischen Vorlesungen.

Ein vollständiger Jahrgang von

G. Chr. Deichert,

Pfarrer in Gröningen.

2 Bände. 44 Bogen gr. 8°. Fl. 3. 30. = Rthlr. 2.

Bei dem fast gänzlichen Mangel an allen Hilfsmitteln zur homiletischen Behandlung der Nitsch'schen Lectionen hat sich, wie die öffentlichen Urtheile sich einstimmig darüber aussprechen, der Herr Verfasser der schon vor mehreren Jahren erschienenen und mit großer Auszeichnung aufgenommenen Evangelien-Predigten ein neues, noch viel dankenswertheres Verdienst durch diese seine Epistelpredigten erworben, da die epistolischen Abschnitte selbst dem gelibteren Prediger ungleich größere Schwierigkeiten bei der Behandlung darbieten, als die evangelischen. Er hat es sich auch hier zur Hauptaufgabe gemacht, durch eine tief auf den Grund gehende Textauslegung, durch klare, aus dem Hauptsatze entwickelte Disposition, durch die wirksamste Anwendung auf alle Lebensverhältnisse und durch edle Popularität der Sprache sowohl dem Theologen vom Fach als auch christlichen Familien, die ein tieferes religiöses Interesse haben, eine fruchtbare und segensreiche Anregung zu geben.

Im Verlage von Wiegandt & Grieben in Berlin ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

**Hoffmann**, General-Superintendent, die Zukunft des Menschen-  
sohnes oder der Advents-, Weihnachts- und Epiphanienkreis.

24 Predigten nebst geschichtlich sachgemäßen Betrachtungen über die einzelnen  
Zeiten des Kirchenjahres.

Preis: 1 Thlr.

---

Bei A. Liesching & Comp. in Stuttgart ist soeben erschienen:

## Die Moral des Christenthums.

Von

**Dr. Christian Palmer,**

ordentl. Professor der Theologie in Tübingen.

30 Bogen gr. 8°. Fl. 3. 30. = Rthlr. 2.

Der Herr Verfasser hat in diesem seinem neuesten Werke die christliche Sittenlehre in ebenso einfacher als gründlicher und selbstständiger Weise durchgearbeitet und durch das consequente Zusammenhalten der christlichen Lebensgrundsätze mit dem wirklichen Leben und Bewußtsein den Beweis geliefert, daß es eben das Christenthum ist, das seinen ächten Befennern eine wahrhaft humane Weltanschauung verleiht. Die Darstellung ist so wenig im Styl einer Schule gehalten, vielmehr so geschmackvoll und im höheren Sinne populär, daß wir das Werk nicht blos den Theologen vom Fach zum Studium, sondern jedem Gebildeten, der für die sittlichen Lebensaufgaben Interesse hat, zur Lectüre empfehlen können.

---

In der Mylius'schen Verlagsbuchhandlung (E. Schweigzer) in Berlin ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen vorrätig:

## Zeittafeln der Kirchen-Geschichte

vom ersten christlichen Jahrhundert bis zum Augsburger Religionsfrieden.

Leitfaden

für Studirende und für den Unterricht auf Gymnasien.

Zusammengestellt

von

**Dr. Fr. Ahlemann,**

Professor an der Universität und dem Friedrich-Wilhelm-Gymnasium.

Preis: 5 Sgr.

Das Werk unterscheidet sich dadurch von allen ähnlichen Büchern, daß die verschiedenen Hauptgesichtspunkte der Kirchengeschichte für sich behandelt sind und ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden, wodurch die Total-Anschauung wesentlich erleichtert wird und sich das Werk zur Repetition besonders gut eignet.

Soeben erschien:

**Böttcher (Fr.), Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testament. Erste Abtheilung: Genesis bis 2 Samuelis.**  
gr. 8<sup>o</sup>. geh. 1 Thlr. 22 Ngr.

Dieses Buch, welches mit noch zwei Abtheilungen von ungefähr gleichem Umfange seinen Abschluß finden wird, reiht sich an desselben Verfassers „Exeget.-krit. Aehrenlese z. A. T.“ (20 Ngr.) an, welche 1849 auf Subscription bei F. C. W. Vogel in Leipzig erschien und neuerdings in den unterzeichneten Verlag übergegangen ist.

Auf langjährigen fruchtbaren Studien beruhend, wird es dazu dienen, die Wort- und Sachkritik, sowie die Exegese aller schwierigeren Stellen des A. T. wesentlich zu fördern.

Leipzig.

Joh. Ambr. Barth.

---

### Neue theologische Erscheinungen

aus

**dem Verlage von S. G. Liesching in Stuttgart**

jederzeit zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes:

**Philippi, Dr. F. A., Kirchliche Glaubenslehre. Vierten Bandes zweite Hälfte: Die Lehre von Christi Werk.** gr. 8. Geh. fl. 3. 20 kr. — 1 $\frac{1}{2}$  Thlr.

Dieses wichtige, in seiner wissenschaftlichen und praktischen Bedeutung stets mehr erkannte Werk schreitet nun seiner Vollendung entgegen. Es werden noch zwei Bände erscheinen. Die früheren Theile enthalten:

I. Prolegomena.

II. Die ursprüngliche Gottesgemeinschaft.

III. Die Störung der Gottesgemeinschaft. (Die Lehre von der Sünde, vom Satan und vom Tode.)

IV. 1. Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person.

**Schmid, Chr. Fr. († in Tübingen), Biblische Theologie des Neuen Testaments.** Herausgegeben von C. Weissäcker. Dritte Auflage. Roy. 8. Geh. fl. 4. 48 kr. — 2 $\frac{1}{2}$  Thlr.

Das abermalige Nöthigwerden einer neuen Auflage des vorliegenden Buches ist der sicherste Beweis seiner Trefflichkeit: nicht allein für das akademische Studium, sondern auch das pastorale Leben.

Im vorigen Jahre erschien

desselben Verfassers

**Christliche Sittenlehre.** Herausgegeben von Dr. A. Hesser. Ein starker Band in Roy. Oct. fl. 5. 48 kr. — 3 $\frac{1}{2}$  Thlr.

**Wilmar's (Prof. in Marburg) pastoral-theologische Blätter** erscheinen auch für das Jahr 1864 und treten damit ihren siebenten Band an. Preis eines Bandes fl. 2. — 1 $\frac{1}{2}$  Thlr.

Diese dem geistlichen Amt vor Allem vermeinte Zeitschrift gewinnt immer mehr Boden und kann als fruchtbares Studium nicht genug empfohlen werden.

~~~~~



Verlag von Rud. Besser in Gotha.

---

## Babel, das Thier und der falsche Prophet.

Biblich-symbolische Studie über Offenbarung Joh. 13—19. nebst einer Einleitung in die Apokalypse.

Von

A. Chr. Lämmert,

Pfarrer zu Weil im Schönbuch in Württemberg.

gr. 8°. geh. 15 Sgr.

Der Stand, in welchem die Erklärung der Apokalypse steht, ist im Wesentlichen seit längeren Jahren derselbe — das begonnene schriftgemäße Verständnis auf halbem Wege stehen geblieben. Der Verfasser hielt es für seine Pflicht, den Schlüssel, welchen er zur Eröffnung der geheimen apokalyptischen Kammern in der heiligen Schrift selbst gefunden zu haben glaubt, den Schriftforschern zur Prüfung vorzulegen.

---

## Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena

in ihrem Zusammenhange mit der vorhergehenden und unter Angabe ihrer Berührungspunkte mit der neueren Philosophie und Theologie dargestellt

von

Dr. Theodor Christlieb,

Pastor der deutschen evangelischen Kirche in Islington-London.

Mit Vorwort von Prof. Dr. Landerer. 1860. gr. 8°. geh. 2 Thlr. 12 Sgr.

---

## Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Corinthier

von

K. G. Oslander,

Dr. phil., Dekan in Göttingen.

1858. gr. 8°. 35 Bog. geh. 2 Thlr. 12 Sgr.

---

# Jahrbücher

für

# Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,  
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,  
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

---

Neunter Band. Zweites Heft.

---

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1864.



# Die Frage über das Wunder

## nach dem Stande der neueren Wissenschaft <sup>1)</sup>.

Von

Prof. Dr. **Julius Köstlin** in Breslau.

---

Bei keinem Lehrstücke zeigt sich stärker, als bei der Lehre vom Wunder, der Umschwung, welchen die Neuzeit für die christliche Lehrwissenschaft und insbesondere für die christliche Apologetik herbeigeführt hat. Es ist ein Umschwung, dem heutzutage Theologen, wenn sie den Glauben und die Glaubenslehre wirklich fördern wollen, in keiner Weise mehr sich entziehen können, sei's, daß sie für Fachgenossen, sei's, daß sie für denkende Christen insgemein lehren und schreiben. Denn gewiß nicht zufällig oder nur vermöge der Laune eines wandelbaren Zeitgeistes ist derselbe eingetreten, sondern er ist begründet im Wesen und in den innersten Zusammenhängen unserer Grundfragen, worein eben die fortschreitende Entwicklung immer tiefer schauen lehrt. Und der gebildete christliche Laie, in welchem ein christlicher Sinn und Geist lebt, ohne daß er doch seinen Glauben in strengen alttraditionellen Schulformen überkommen hätte, und welcher zugleich den religiösen Glaubensinhalt zu den der Gegenwart vorliegenden Gesamtergebnissen weltlicher Wissenschaft in Beziehung zu setzen sich gedrungen und verpflichtet fühlt, wird es ebenso sehr als ein Theolog, ja sogar weit mehr als ein eben in jenen Traditionen herangewachsener Theolog bedürfen, daß man, von Wundern oder überhaupt von der

---

<sup>1)</sup> Mit besonderer Bezugnahme auf: Rothe, zur Dogmatik, 1863; Giesel, über das Wunder und was damit zusammenhängt, 1863; Auberlen, die göttliche Offenbarung, 1861; Frohschammer, die Philosophie und das Wunder, Athenäum, Bd. 2. Heft 1.; Benschlag, die Bedeutung des Wunders, 1862; Schenkel, christliche Dogmatik, I. 1858; — die Verhandlungen zwischen Zeller und Ritschl in Sybel's historischer Zeitschrift, 1860. 1861. 1862 und in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1861, Heft 3.; — Weiße's philosophische Dogmatik; A. Schweizer's christliche Glaubenslehre, 1863, Bd. 1.; — Renan's Leben Jesu.

Offenbarung oder von der Wahrheit des Christenthums mit ihm handelnd, die durch jenen Umschwung geforderten Wege ihm gegenüber einschlage.

Die Apologetik glaubte einstens ausgehen zu können vom Nachweis der biblischen Wunder, so daß darauf der Nachweis von der göttlichen Sendung der Wunderthäter und von der Göttlichkeit und göttlichen Wahrheit ihres ganzen Zeugnisses gestützt wurde. Für den Nachweis von der Geschichtlichkeit der Wunder selbst schienen die äußeren Zeugnisse von der Authentie der neutestamentlichen Bücher zu genügen, indem diese hiernach von Verfassern herkommen, von welchen sich nicht anders annehmen lasse, als daß sie reine geschichtliche Wahrheit haben berichten wollen und können. In England ist das noch jetzt die fast allgemein anerkannte, herrschende Form der Apologetik; man pflegt dabei wohl gar der allein richtigen „philosophischen“ Methode, die durchweg auf Thatfachen sich gründe, oder eines „Baconischen“ Verfahrens sich zu rühmen; weithin ertönen Rufe der Entrüstung und des Schreckens, wenn neuerdings auch in England kühne Hände an den Grundsäulen eines solchen apologetischen Aufbaues zu rütteln und seine Blößen aufzudecken wagen. Auch unter uns sind wohl Manchem beim ersten wissenschaftlichen christlichen Unterrichte die Gründe für den Glauben in derartiger Weise vorgelegt worden; nur um so erschütternder wird dann auf einen Solchen der Angriff gewirkt haben, welchen er hernach von Seiten der Gegner mit modernen wissenschaftlichen Waffen auf seinen Glauben gerichtet sah. Es könnte Einem vielleicht eine für die Apologetik sehr günstige Zeit scheinen, da jener Weg noch als genügend für sie gelten konnte: waren die Wunder einmal auf die angegebene Weise festgestellt, so mochte man alsdann für die Lehre, welche man dem Munde der durch Wunder beglaubigten Gottesmänner entnahm, eine Annahme en bloc fordern. Es fragt sich nur, ob der Glaube, welcher auf solchen Grund gebaut war, auch innerliche Sicherheit und Tiefe hatte, oder ob der Christenglaube jener Zeiten, soweit er diese besaß, wirklich auf jenen Deductionen als auf seinem eigentlichen Grunde ruhte. — Jetzt ist jedenfalls jene Zeit vorbei. Wer wollte hoffen, dem Unglauben der Gegenwart, der die Grundwahrheiten der Schrift vom lebendigen Gott und vom Erlöser Christus verwirft, erst eine Ueberzeugung von der Geschichtlichkeit der biblischen Wunderberichte beibringen und ihn von da aus auch an jene Wahrheiten heranzuführen zu können? Im Gegentheil finden wir heutzutage nicht Wenige, welche mit warmer



Ueberzeugung und auf Grund lebendiger innerer Erfahrung den Glauben an einen uns nahen, im Großen und Kleinen über uns waltenden Gott festhalten, nach einem göttlichen Erlöser die Hand ausstrecken, auch ein Sein Gottes im geschichtlich erschienenen Heiland in möglichst vollem Sinne denken möchten und welche dennoch für Wunder keinen Raum im Kreis ihrer Vorstellungen und Begriffe finden, auch keinen für sie darin nöthig zu haben meinen. Das ist ein Standpunkt, der auf keine geringere als Schleiermacher's Autorität sich berufen kann. Ja, ein Mann, der in der Gegenwart mit ernstem, kräftigem und umfassendem Denken einen christlichen Theismus philosophisch vertreten will, nämlich Chr. F. Weiße, erklärt uns: der Glaube an einen persönlichen Gott und Welterschöpfer, zu dem noch immer der lebendige Gemüthsdrang unter unserem Volke so mächtig sei, erleide durch keinen anderen Umstand einen so empfindlichen Abbruch wie durch das Vorurtheil, daß mit diesem Glauben nothwendig der Glaube wenigstens an die Möglichkeit übernatürlicher Wunder, wo nicht auch an die Wirklichkeit vorab der biblischen Wunder in Kauf genommen werden müsse; ein beträchtlicher Theil nicht der Gedankenlosesten unseres Zeitalters sei von einer so hartnäckigen Abneigung gegen alle und jede Gestalt des Wunderglaubens ergriffen, daß sie sich eher entschließen werden, auf den Begriff eines persönlichen Gottes zu verzichten, als um dieses Begriffes willen sich irgend eine dem Wunderglauben günstige Folgerung gefallen zu lassen. Und ob wir auch für den vorliegenden Gegenstand den Urtheilen dieses Denkers nicht allzu viel Gewicht beilegen wollten, so verdienen doch sicher volle Beherzigung die Bemerkungen und Warnungen eines Rothe, der seinerseits froh und kühn zu einem biblischen Wunderglauben sich bekennt: man solle sich allerdings hüten, das gegenwärtige Geschlecht durch Anmuthen der Anerkennung der Wunder dem christlichen Glauben vollends zu entfremden; die große Mehrzahl der nicht so gar kleinen Zahl der Zeitgenossen, in denen noch warme und auch wirklich christliche Frömmigkeit lebe, habe eine instinctmäßige Apperception wider die Wunder, die auch in Folge des Entwicklungsgangs unserer geistigen Bildung während des letztvergangenen Jahrhunderts begreiflich genug und etwas sehr viel Anderes als ein verstärkter Eigensinn sei.

Aber die biblischen Wunder sind und bleiben nun einmal von ebenderselben heiligen Schrift bezeugt, an welcher doch auch jene moderne Frömmigkeit sich noch erbauen möchte. Sie bleiben wesentliche Bestandtheile derjenigen Geschichte, in welcher auch sie den Ur-

sprung und Grund des christlichen Lebens, des Lebens der Versöhnung und Erlösung und beseligenden Gottesgemeinschaft anerkennen muß. Haben jene an den persönlichen Gott glaubenden, jene christlichfrommen Personen mit derselben Gewissenhaftigkeit, mit welcher sie vermöge einer gesammten und wohlbegründeten Weltanschauung gegen jede Annahme von Wundern sich sträuben zu müssen meinen, auch die Möglichkeit untersucht, die Geschichtlichkeit jener Berichte mit den Mitteln eines alten oder neuen Rationalismus aufzulösen und zwar so aufzulösen, daß die noch ernstlich und warm von ihnen festgehaltene Achtung und Liebe zur Schrift und zum Ganzen der Heilsgeschichte nicht mit entschwinden, ja ins Gegentheil umschlagen müsse? — Und wie viel Festigkeit, Tiefe und Klarheit hat überhaupt jener Glaube und jene Frömmigkeit, so lange mit ihr jenes Sträuben sich verbindet? Bei Vielen allerdings wird sie mehr Sache des Herzens und mehr innerliche Wahrheit sein, als das Christenthum gar mancher Anderen, die ohne viel inneres, selbstständiges Arbeiten und Ringen eine ganze, fertige orthodoxe Dogmatik anzunehmen sich entschlossen haben und von da aus auf den modernen Geist und die Halbgläubigkeit losschelten. Aber wie viele unter den Frommen, welche Weiße oder auch Rothe meint, werden, während sie die Wunder von vorn herein unglaublich finden, über die Gründe, den inneren Zusammenhang und die Consequenzen dessen, an was doch auch sie glauben wollen, sich gehörige Rechenschaft gegeben haben? So gern bewegt sich jene Frömmigkeit, ob sich auch das Herz in ihr noch so warm fühlen mag, doch in bloßen Gefühlen, Ahnungen, idealen Bildern. Scheu fährt dann ein solcher Frommer zurück — nicht etwa bloß, wenn er von einem wunderbaren Eingreifen des also von ihm angeschauten göttlichen Wesens in die sinnlich-reale Welt liest und daran glauben soll, — sondern auch schon, wenn er zu einer festeren Gestaltung seiner Gottesidee überhaupt, zu bestimmteren Ueberzeugungen über die Beziehungen dieses Gottes zum concreten realen Leben, zu selbstständiger Entscheidung zwischen den hierauf sich richtenden Aussagen des Herzens und Gewissens und zwischen etwaigen hiermit collidirenden Weltanschauungen hingetrieben wird. Die „doppelte Buchhaltung“, von der man neuerdings oft spöttisch reden hört, wird gar nicht bloß von einzelnen Gelehrten, sondern in der Stille von einer Unzahl unserer „Gebildeten“ getrieben; nur haben sie eben auch davor, in sie einen klaren Blick zu thun, eine Scheu. Wir erinnern hier ganz besonders an den Wärmemesser des religiösen Lebens, ans

Gebet: hat wohl der Fromme, welcher die im Wunder sich ausdrückende Beziehung des lebendigen Gottes zur Welt und Menschheit aufs ernstlichste meint abweisen zu müssen, auch schon ebenso ernstlich über diejenige Beziehung Gottes zu uns sich Rechenschaft gegeben, die er im Beten voraussetzt, von welchem er eben doch nicht lassen möchte? Oder wird nicht, wenn er mit dieser letzteren und mit Allem, was zu ihr gehört, recht Ernst macht, mehr und mehr auch jene ihm zulässig, ja am Ende gar nothwendig erscheinen? Und da vertrauen auch wir mit Nothe der Macht, welche trotz eines ungünstigen Anscheins die christliche Religiosität noch über Viele ausübe. Wir hoffen, daß, wenn sie einmal im tiefsten Mittelpunkt ihres inneren Lebens zu einer scharfen, vollbewußten, definitiven Entscheidung getrieben würden, diese doch noch zu Gunsten eines vollen Glaubens ausfallen würde. Es zeugt uns hierfür eben dieß, daß dem Andringen eines einseitig entwickelten, von Gott abgekehrten Weltbewußtseins, so sehr dieses auch den Glauben an Wunder verdrängt hat, doch sonst der religiöse Geist in ihnen noch siegreichen Widerstand leistet und sie die Grundelemente des Gottesbewußtseins als ein für ihr Herz gewisses und unschätzbares, wenn gleich für ihr Denken noch unklares Gut festhalten läßt. — Gar sehr pflegt es ferner jenen „gebildeten“ Frommen auch an eindringendem und zusammenhängendem Wissen von derjenigen Heilsgeschichte im Ganzen zu fehlen, welcher die so hart beanstandeten Wundergeschichten als einzelne Elemente zugehören. Auch darüber haben sie schwerlich schon genugsam sich Rechenschaft gegeben, ob nicht, wenn sie mit demjenigen recht Ernst machen wollen, was sie von jener festhalten zu müssen meinen, doch im consequenten inneren Zusammenhang derselben auch eine Möglichkeit, ja Nothwendigkeit einzelner Wunder noch mit ans Licht treten wird. — Was wir über jenes Verhältniß des Wunderglaubens zum Glauben an den persönlichen Gott bemerkten, bestätigen uns auch in ihrer Art die neueren entschiedensten Gegner des letzteren. Hegel'sche Pantheisten wie Strauß und Zeller haben, wenigstens soweit sie ihren Lesern gegenüber offen den über ihr Erwarten auch bei Gebildeten fest eingewurzelten Theismus abzuurtheilen wagten, ihm eben auch das vorgeworfen, daß er das Wunder als seine Consequenz mit sich führe. — Falls nun aber die Wunder wirklich doch in solchem inneren Zusammenhange mit dem christlich-religiösen Glaubensinhalt und der Heilsgeschichte überhaupt stehen, dann mag es zwar oft pädagogisch ganz richtig sein, erst allmählich vom Mittelpunkt aus auch auf sie hinzuführen, nach-

dem man sie fürs Erste noch möglichst aus dem Spiele gelassen hat; andererseits aber erscheint es auch wieder angemessen, das Glaubensobject gleich in seiner vollen Totalität und so auch mit der Stelle, welche sie in ihm einnehmen, dem religiösen Denken vorzuführen. Es wird auch bei ihnen zutreffen, daß jedes Stück eines Ganzen der Wahrheit dem Ganzen, von dem es getragen wird, auch wieder zur nothwendigen Ergänzung und Stütze diene.

So ist nun auch gerade die neueste Theologie und zwar gerade im Kreis derjenigen, welche die volle Bedeutung des oben von uns bezeichneten Umschwunges anerkennen, an Ausführungen über das Wunder und an Rechtfertigungen desselben reicher geworden, als man hätte erwarten mögen. Wir machen hier eigens noch auf die zuerst in den „Studien und Kritiken“ erschienene Abhandlung Rothe's über die Offenbarung aufmerksam, welche er jetzt mit seiner späteren über die heilige Schrift in seinem Buche „Zur Dogmatik“ vereinigt hat. Die letztere ist hart angegriffen und beschuldigt worden, wie ein offener Bruch mit dem christlichen Glauben. Wir haben trotz Allem, worin wir von ihr abweichen müssen, hierin nie einstimmen können, vielmehr trotzdem der großen Gewissenhaftigkeit und Offenheit des Verfassers danken müssen, womit er die Schwächen und Blößen der herkömmlichen Lehre ans Licht zog, über die der gläubige Theolog in vermeintlichem apologetischen Interesse nur zu gern sich und Andere täuscht und über die wir doch heutzutage auch jedem gebildeten, unchristlichen und christlichen Laien Rede stehen müssen. Hier aber ist uns nun jene Abhandlung gerade in ihrer Gemeinschaft mit dieser von ganz besonderem Werth, weil auch demjenigen, der gegen jene wegen ihres Ergebnisses noch den blinden Vorwurf der Befangenheit erheben möchte, doch wenigstens aus der letzteren vollends der selbstständige, freie, nur der Wahrheit nachgehende Geist des Verfassers erhellen muß.

Darin, daß die Lehre von den Wundern anders als vordem gestaltet und behandelt werden müsse, stimmen alle die Theologen, auf die wir uns beziehen, überein. Hinsichtlich der Art, wie dieß geschehen solle, weichen sie im Einzelnen mannichfach von einander ab; im Ganzen aber sehen wir sie doch auf einem Wege gehen. Vom Standpunkte dieser Theologie aus versuchen denn auch wir, die hier sich darbietenden Hauptfragen und Hauptergebnisse zusammenzufassen.

## I.

Mit was aber soll heutzutage eine Ausführung über die Wunder beginnen? Von welcher Seite sollen wir ausgehen, wenn wir hoffen wollen, auch gegenüber von den modernen Zweifeln noch mit einem Wort für die Wunder Eingang zu finden?

Wollten wir mit dem Versuch, die Idee des Wunders richtig zu bestimmen und in der Idee Gottes und der Welt seine Möglichkeit nachzuweisen, den Anfang machen, so möchte ein historisch-kritischer Zweifler uns die Frage entgegenhalten: wozu ein langes Reden von Idee und Möglichkeit, ehe man aus geschichtlichen Zeugnissen dringende Gründe dafür beigebracht habe, daß wirklich einmal etwas Wunderbares geschehen sein möge, über dessen Stellung im Ganzen der Welt und Weltentwicklung man sich dann Rechenschaft geben müsse? Beginnen wir dagegen mit geschichtlichen Zeugnissen für diese Wirklichkeit von Wundern, so begegnet uns schon bei Hume der Einwand, der hier alle Aussicht auf Erfolg uns im Voraus nehmen will: kein menschliches Zeugniß von solchen außerordentlichen, ganz vereinzelt dastehenden Thatfachen, durch welche die Naturgesetze verletzt sein sollten, könne je Stich halten gegen die sonst ausnahmslose Erfahrung, auf welcher für uns die Naturgesetze mit ihrer allgemeinen Geltung ruhen. Das hat neuerdings nicht blos Strauß, sondern auch Weiße wiederholt. Und, sagt Weiße, die Wahrnehmung eines angeblichen Wunderactes, das Ansehen, Anhören desselben, beruhe ja selbst wieder auf Naturgesetzen, — also unser Vertrauen zu solchen Wahrnehmungen und den daraus hervorgegangenen Zeugnissen auf unserem Vertrauen zu der Allgemeinheit und Stetigkeit der Natur- und Erfahrungsgesetze, die nun doch gerade durch die Annahme von Wundern zerrissen würde; ja auch die Möglichkeit aller religiösen Erfahrung würde in Frage gestellt, sobald wir ein einziges Wunder anerkennen wollten, dessen Möglichkeit von den allgemein als gültig erkannten Erfahrungsgesetzen ausgeschlossen sei. Man fordert überdies für wunderbare Thatfachen, damit das geschichtliche Zeugniß über sie Gewicht habe, eine solche Prüfung durch Augen- und Ohrenzeugen, dergleichen wir allerdings für die biblischen Wunder keine aufweisen zu können im Voraus gestehen müssen. Nach Ernst Renan gehört zur Fähigkeit, Wunder recht zu prüfen, eine langjährige Gewohnheit wissenschaftlicher Untersuchungen. Und es müßte, meint er, immer dabei so verfahren worden sein, wie man heutzutage gegen einen Thaumaturgen,



etwa einen vorgeblichen Todtenerwecker, zu verfahren hätte. Hier wäre eine Commission aus Physiologen, Physikern, Chemikern und in historischer Kritik erfahrenen Personen niederzusetzen. Sie hätten den Leichnam für das Experiment zu prüfen, den Saal für dasselbe zu wählen, ein ganzes System von Vorsichtsmaßregeln zu organisiren u. s. w. Ferner müßte der Wunderthäter den Versuch auch an anderen Leichnamen unter anderen Umgebungen wiederholen können. Wer nun wisse nicht, daß noch niemals unter solchen Bedingungen ein Wunder sich begeben habe?

Dennoch wagen wir, den zweiten der bezeichneten Wege zuerst einzuschlagen und diejenigen geschichtlichen Zeugnisse, welche wir besitzen, aufs Neue vorzuführen. Daß wir diese Seite der Sache voranstellen, wird ja gerade der modernen Richtung des Geistes und der Wissenschaften entsprechen, welche statt nach Ideen gern immer gleich nach Thatfachen fragt. Und es erscheint uns hierbei auch für unsere Sache gerade der gegenwärtige Zug und Stand des aufs Neue Testament und auf die neutestamentliche Geschichte gerichteten wissenschaftlichen Denkens und Forschens günstiger, als man im Hinblick auf die lauten, zuversichtlichen Stimmführer der Gegner meinen möchte. Die Zeit ist ja doch wohl vorbei, wo man Leute, die mit lauterem, gebildetem Sinn für Wahrheit und Geschichte nach dem Leben Jesu fragen, mit abstracten, nebelhaften Phrasen von einem Sichidentificiren der jüdischen Messiasidee mit Jesu Person und von einer hierdurch hervorgerufenen mythischen Umkleidung dieser Person mit den von jenem Messias erwarteten Wundern abfertigen kann. Es fragt sich viel bestimmter, wie denn dieser Proceß sich vollzogen haben sollte, — was es denn gewesen sei um die wirkliche, empirische Persönlichkeit des Mannes, der einen solchen messianischen Strahlenglanz um sein Haupt zu ziehen sollte im Stande gewesen sein, — ob nicht aus dem geschichtlichen Material, das wir haben, und zwar auch aus solchen Erzählungen, die vielleicht den Charakter der Sage tragen, nach den Gesetzen echter, unbefangener, nicht von negativer Tendenz geleiteter Geschichtschreibung ein viel concreteres, schärferes Bild dieser Persönlichkeit sich gewinnen lassen müsse, als ein Strauß oder ein Baur und seine Schüler uns zu geben für möglich oder für angemessen hielten. Diejenige große Menge von „Gebildeten“, welche doch noch nicht hiernach fragt, unterläßt es wahrlich nicht deshalb, weil sie in Folge selbstständigen Prüfens und Nachforschens an einem positiven Resultate verzweifelt, sondern weil es ihr überhaupt an Interesse für

den Gegenstand und seine Wahrheit und Wirklichkeit fehlt und sie lieber einfach in der Verufung auf fremde negative Leistungen, von denen sie selber nur eine höchst oberflächliche Kenntniß hat, für ihre Voraussetzung, daß nichts Wunderbares geschehen sei, einen Schutz und gegen die Pflicht eigener eindringender Forschung und Entscheidung einen Vorwand sucht. Ferner macht sich das Gewicht der Urkunden, auf die wir zu bauen haben, auch vermöge des Ursprunges, der ihnen zuzuerkennen ist, gerade in der neueren Entwicklung der biblischen Wissenschaft nur immer stärker wieder geltend. Die Echtheit der größeren Briefe des Paulus, namentlich des für uns besonders wichtigen 1. Corintherbrieves, ist von den Wassern der negativen Kritik, auch als sie am höchsten gingen, niemals, trotz einem Bruno Bauer, erschüttert worden. Baur's Gründe gegen die kleineren paulinischen Briefe lassen jedenfalls beim Philipper- und Colosserbrief, welche gerade besonders stark vom göttlich hohen Eindruck der Person Jesu zeugen, ihre eigene Bodenlosigkeit leicht genug erkennen. Die inneren Gründe, nach welchen der Hebräerbrief noch vor dem Aufhören des jerusalemischen Tempelcultus verfaßt ist, sind nie widerlegt worden. Von der Offenbarung Johannis, welche die Baur'sche Kritik selbst als ein echt apostolisches Werk hinzustellen liebt, wird trotz der Versuche, ihre Christologie abzuschwächen, jener Eindruck gerade aufs stärkste mitbezeugt. Die concreten Berichte der drei ersten Evangelien sind gerade auch von Genossen der sogenannten negativen Kritik wieder weiter und weiter ins erste Jahrhundert zurückgestellt worden. Hinsichtlich des vierten Evangeliums, dessen Echtheit uns trotz Hilgenfeld's Forteifern hiergegen feststeht, bemerken wir, daß Baur's entgegenstehende Argumente und Hypothesen, so sehr sie den „Gebildeten“ als abgemachte Wahrheit zur Annahme vorgelegt werden mögen, nicht bloß für „dogmatisch befangene“ Theologen, zu welchen man dann auch einen Bleek und Rothe rechnen wird, sondern auch für so unbefangene und gebildete wie Hase und Neuß noch keine Ueberzeugungskraft gehabt haben.

Es ist gerade auch für die Gegenwart ein Verdienst der Apologetik Auberlen's, daß sie wieder getrost und sicher vom historischen Beweis ausgeht.

Und sehr richtig beginnt Auberlen mit denjenigen Thatfachen, deren Urkunden am wenigsten, ja auf keine Weise kritisch sich anfechten lassen, nämlich mit den apostolischen, auf welche Paulus in seinen Briefen Bezug nimmt. Auch wir folgen diesem Wege.

Er selbst, sagt Paulus von sich (2 Cor. 12, 12.), habe in Wundern und Kraftthaten die Zeichen eines Apostels vollbracht (vgl. auch Röm. 15, 18. 19.). Er meint hiermit jedenfalls vorzugsweise die Wunderheilungen. Die Gabe hierzu sah er (1 Cor. 12, 9. 30.) auch bei anderen Christen verbreitet. Desto weniger konnte sie bei einem Apostel fehlen. Der Apostel forderte so selber seine corinthischen Leser heraus, an solchen Zeichen, mit denen er vor ihnen sich ausgewiesen, seinen Anspruch auf apostolisches Ansehen zu prüfen. Die Leser des Hebräerbrieves werden ferner, um sie beim Glauben ans Evangelium zu erhalten, an die Zeichen und Wunder erinnert, durch welche dieses bekanntermaßen ihnen gegenüber bezeugt worden sei (Hebr. 2, 4.). Was — fragen wir mit Auberlen — sagen die principiellen Wunderleugner zu solchen Stellen, da sie hier, wo zwischen den Thatfachen und den Berichten kein längerer Zwischenraum liegt, ja die Wunderthatfachen ursprünglichen Augenzeugen vorgehalten werden, ihre mythische Erklärung nicht versuchen können? Strauß hat die Frage zu umgehen für gut gefunden. Baur greift hier auf einmal kühn zur Exegese des von Strauß so verhöhnten und auch von ihm gar verächtlich angesehenen vulgären Rationalismus: die „Gabe der Wunderheilung“ wird zur bloßen Gabe, „in schweren Krankheitsfällen mit besonderer Kraft und Innigkeit auf eine für den Kranken und die Anwesenden sehr erhebende und beruhigende Weise ein glaubensvolles Gebet zu sprechen, in welchem man die Kranken der göttlichen Hilfe empfahl und ihre Genesung, wenn sie Gott gefalle, mehr oder minder zuversichtlich verhieß“. Man wird nicht von uns fordern, die Wahrscheinlichkeit einer solchen Auslegungskunst oder den Charakter einer an sie sich anschließenden Geschichtsforschung eigens noch zu beleuchten. Endlich neuerdings hat auf einen dringenden Vorhalt Ritschl's wenigstens Zeller offen bekannt, daß allerdings Paulus bei Aussprüchen wie 2 Cor. 12. an wirkliche Wunder, d. h. an übernatürliche Wirkungen, werde gedacht haben. Sollen wir nun aber dieses Selbstzeugniß verwerfen, dann erhebt sich mit aller Macht die von Ritschl und freilich auch schon längst von Anderen entgegengestellte Frage, ob man den Mann, der so rede, für einen Schwärmer oder Betrüger halte. Zeller nennt dieses Argument ein „etwas abgetragenes“; alt ist es freilich, auch den Gegnern immer sehr unbequem gewesen, die deshalb, so wie Strauß, dergleichen Aussprüche möglichst fern hielten; aber widerlegt ist's darum doch nie worden. Man beruft sich dagegen, wie auch wieder Zeller, auf andere hochachtbare Männer, wie z. B. Augustin, welche uns

anerkannt unglaubliche Wundergeschichten, und zwar als selbsterlebte, berichten. Allein wir meinen nach dem, was wir sonst von Paulus' Charakter sicher wissen, ihm einen weit sichereren und klareren Blick für die Wirkungen göttlichen Geistes als auch einem Augustinus beilegen zu müssen. Und vor Allem hat Zeller hier gerade den Hauptpunkt, auf den es ankommt, verschwiegen und verdeckt. Etwas Anderes ist's, fremde angebliche Wunderthaten kritiklos ansehen und als Selbsterlebtes berichten, etwas Anderes, sich selber solche beilegen. Hier handelt sich's um eine Kritik, welche in sittlicher Selbstprüfung sich vollziehen muß, und, wenn man diese unterläßt, um einen sittlichen Makel, um blinde Selbstüberhebung. Wir werden jeden angeblichen Heiligen trotz allem Guten, das wir ihm sonst zugestehen, doch um so mehr für schwärmerisch halten und zugleich sittlich tiefer stellen, je mehr er sich Werke beilegt, die ihrem Wesen nach nicht auf natürlichem Wege geschehen konnten, und je weniger wir gemäß seinem ganzen sonstigen Geist und Wirken und gemäß seiner Stellung in der Geschichte eine übernatürliche Ausstattung ihm wirklich zuzuerkennen vermögen. Wir kennen auch keinen durch Charakter, Lehre und Thätigkeit bewährten großen Mann der nachapostolischen Christenheit, der irgend so, wie Paulus dort thut, seine Autorität eben auf die eigenen Zeichen und Wunder zu stützen gewagt hätte. Und zu all dem kommen die Schwierigkeiten, in welche ein Paulus, wenn er so auf bloß vermeintliche Wunderkraft pochte, sich alsbald verwickeln mußte. Hatte er doch keineswegs etwa bloß ergebene, allzeit gläubige Zuschauer um sich, die, wenn eine Kundgebung der Kraft mißglückt, wenn etwa ein die Heilung erzielendes Machtwort hinterher in ein bloßes die Heilung Gott anheimstellendes Gebetswort umzudeuten gewesen wäre, gegen die Schwäche ihres Meisters das Auge zugebrückt hätten. Hatte er doch, wie gerade die Baur'sche Geschichtschreibung zum Uebermaß ausführt, sogar inmitten der Jünger und namentlich inmitten der Corinthier, gegen welche er dort auf seine Wunder sich berief, gefährliche Gegner, welche jeder Schwäche bei ihm aufslauerten. Bei einem Mann aber, der nur vermeintlich Wunderbares leisten kann und doch auch unter solchen Umständen die Geltung eines Wunderthäters behaupten will, kann dann auch die Grenzlinie zwischen der Selbsttäuschung und der Täuschung Anderer, zwischen dem „frommen Schwärmer“ und dem „frommen Betrüger“ nicht auf die Dauer stehen bleiben. — Man frage doch einmal ernstlich jene frommen Gebildeten, wie es demjenigen Bilde, das sie sonst von Paulus sich machen und

hoch und werth halten zu sollen überzeugt sind, ergehen werde und müsse, wenn sie eingehender solche Consequenzen des unbedingten Sträubens gegen das Wunder erwägen, auf welche freilich die ihnen zur Autorität für dieses Sträuben dienenden Männer sie nicht blicken lehren. Davon, daß unter uns Deutschen eben die nothwendige Krisis in Betreff unserer Sache noch nicht genug fortgeschritten ist, werden wir sogleich noch weiter zu reden haben.

Der nämliche Apostel nun, dessen Selbstzeugniß wir hier vorangestellt haben, führt uns auch mit dem sichersten Zeugnisse auf dasjenige Hauptwunder der Geschichte Jesu zurück, welches er mit allen anderen Aposteln und mit der Christenheit aller Zeiten dem ganzen Glauben an Christus, den Herrn, zu Grunde legt, nämlich auf das Wunder der Auferstehung. Der mythischen Auflösung der Wundergeschichte wird hier anerkanntermaßen durch ihn die Möglichkeit abgeschnitten. Es muß den Gegnern wohl als ein ganz besonderer Zufall erscheinen und ist für uns eine merkwürdige Fügung: eine Anzahl corinthischer Gemeindeglieder, denen wir sonst keine eingreifendere geschichtliche Bedeutung beilegen können und deren Standpunkt den Erklärern immer unklar geblieben ist, hat dem Apostel, der sonst in seinen Briefen nur immer kurz und zusammenfassend die Hauptthatfachen des Todes und der Auferstehung Jesu anzuführen pflegt, Veranlassung geben müssen, in einem Briefe, dessen Echtheit noch dazu ganz unantastbar ist, eine ganze Reihe einzelner Erscheinungen des Auferstandenen anzuführen (1 Cor. 15.). Und während ohne sein Zeugniß die Kritik hätte versucht sein mögen, in der Entwicklung des apostolischen und christlichen Bewußtseins an den Anfang nur eine unbestimmte, irgendwie entstandene Idee der Neubelebung des Herrn zu setzen und daraus eine größere Anzahl von einzelnen Erzählungen über den Auferstandenen erst allmählich in der sagenhaften Ueberlieferung hervorgehen zu lassen, bekundet er uns dagegen, daß schon die Apostel von mehr selbsterlebten Erscheinungen Jesu, als alle Evangelien zusammen enthalten, zu erzählen gehabt haben. — Auf die Annahme, daß ein bloß scheinodter Jesus aus dem Grabe sich wieder erhoben und eine nothwendig höchst bedenkliche Rolle noch eine Weile auf Erden fortgespielt habe, haben nun die neueren wissenschaftlichen Gegner noch nicht zurückzukommen gewagt, obgleich wir in einer wohl schon wieder vergessenen Schrift eines Deutschkatholiken sie wiedergefunden zu haben uns erinnern; wir dürfen hier von ihr absehen. Die herrschende Annahme unter den wissenschaftlichen Gegnern des



Wunders ist vielmehr heutzutage die, daß in den Jüngern, während der Leichnam ihres Meisters im Grabe verwest sei, in Folge von Visionen, denen keine Objectivität entsprochen, der Glaube an seine Auferstehung sich gebildet habe. Der Ursprung von Visionen, Hallucinationen u. s. w., wie sie oftmals ohne eine zu Grunde liegende objectivie Realität aus der eigenen Seele des Subjectes aufsteigen, ist von der neueren medicinischen Wissenschaft dahin erklärt worden: wie bei der wirklichen äußeren Wahrnehmung das Object auf den Sehnerv und das Gehirn einwirke und diese Nervenaffection die entsprechende Vorstellung vom Object in der Seele erzeuge, so können auch durch eine mächtige unmittelbare Erregung der Seele und ihrer Vorstellungswelt und durch die hiermit gesetzte Erregung des Gehirnes die Sinnesorgane in der Weise afficirt werden, daß das Subject einen der Vorstellung entsprechenden Gegenstand auch objectiv vor sich zu sehen oder entsprechende Stimmen zu hören glaube; die Sinnesnerven erleiden da wirklich materiell ebendieselbe Bestimmtheit wie im ersten Fall, wo das äußere Object das Bestimmende sei, das Subject aber irre darin, daß es auch diesmal das vor ihm stehende Bild von außen herleiten zu müssen meine. Diese Erklärung ist neuerdings z. B. für die Visionen der Jeanne d'Arc von Hase in seinen „Neuen Propheten“ und von Th. Sickel in Sybel's histor. Zeitschr. 1860. S. 287 f. benutzt worden. Aehnlich also sollten wir nun erklären, was die Jünger vom auferstandenen Herrn zu sehen oder zu hören vermeint haben. Hierbei ist dann nach der Kritik der Hegelianer auch die ganze Vorstellung der Jünger von einer persönlichen Fortdauer und himmlischen Verherrlichung Christi ein eitler Irrthum gewesen. Dagegen will Weiße den wesentlichen Gehalt ihrer Vorstellung auch so festhalten und hiermit dem Interesse einer reinen christlichen Frömmigkeit vollkommen Genüge thun. Nur nebenher, nicht in Bezug aufs Wesentliche, sondern bloß in Bezug auf die Modalität der Erscheinung, hat nach ihm bei den Aposteln eine Täuschung stattgefunden, wenn anders man die unwillkürliche Verhüllung der Wahrheit so nennen wolle. Ihrer ungeachtet nennt er das, was in der Seele der Jünger sich begeben, ein „gottgewirktes Gesicht“. Es könne, sagt er, eben auch die ausdrücklichsste Offenbarungsthat der Gottheit in den Seelen derer, an welche sie gerichtet sei, nicht zu bleibender Wirkung gelangen, ohne daß die Gestaltung des Bewußtseins über den Inhalt solcher That dem inneren Leben und der Selbstthätigkeit der zunächst dabei Betheiligten überlassen bleibe. Ganz in Weiße's Sinn ist ohne Zweifel auch

die Darstellung zu verstehen, in welcher die von ernstem sittlichen Geist durchdrungene allgemeine Weltgeschichte G. Weber's (4. Band, 1862) den „gebildeten Ständen“ die Auferstehung Jesu berichtet: in den Herzen seiner Getreuen sei der beseligende Glaube erwacht, daß der Gestorbene am dritten Tage auferstanden sei, sich zum Himmel erhoben habe und zugleich in ihrer Mitte lebe und wirke, und mit solcher Lebendigkeit sei in den tiefbewegten Tagen nach des Meisters Hingang dieser erhebende Glaube vor ihre Seele getreten, daß sie im gläubigen Entzücken den verkärten Heiland an den Stätten ihres ehemaligen Zusammenlebens in ihrer Mitte erblickt, sich noch wie ehemals an seinen Liebesworten aufgerichtet haben u. s. w.

Wir schenken dem wissenschaftlichen Geist und religiösen Sinn, den ein Weiße auch bei diesen Erklärungsversuchen nicht verleugnet, alle Anerkennung. Wir wollen gegen ihn auch nicht denjenigen Ton anschlagen, der ihm selbst beliebt, indem er sagt: über den geschichtlichen Thatbestand jenes Ereignisses (wie er ihn verstanden haben will) sei nach den neueren Untersuchungen nur noch für diejenigen eine Irrung möglich, welche sich gegen die Wahrheit ein- für allemal verblendet haben, sei's aus mißverständener Pietät oder aus hartnäckigem Unglauben. Aber trotz solcher Reden bleiben wir ruhig und fest dabei, daß vielmehr in allen derartigen Versuchen ein schärfer eindringender Blick doch nur eine unhaltbare und nebelhafte Ausflucht der Wunderscheu finden kann. Auch will uns hier und anderwärts bedünken, als ob bei unserem verehrten Gegner zu dem Maß, in welchem er gegen Andere den Mund vollnimmt, die objective Sicherheit seiner Deductionen fast in umgekehrtem Verhältnisse stünde.

Wir vernehmen auch heute noch nirgends eine befriedigende Antwort auf die jetzt freilich vielleicht auch für „abgetragen“ erklärte Frage, wie denn die Seelen der Jünger, auf welche doch gewiß die alten evangelischen Berichte nicht ohne guten geschichtlichen Grund den Makel der größten Muthlosigkeit nach dem Tode ihres Messias werden gelegt haben, dann mit einem Male zu einem so feurigen Glauben an die Auferstehung desselben aufgesammt sein sollten. Mit Recht fragt Vanderer in seiner akademischen Rede zum Gedächtniß J. Chr. v. Baur's, wie man statt des Wunders der Auferstehung den Glauben an sie zum festen Grunde der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums machen könne, als ob die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung ohne die entsprechende Thatsache, und eines Glaubens,

an welchen das ganze Gewicht der weltgeschichtlichen Bewegung des Christenthums angehängt werde, nicht ein ebenso großes, ja noch viel größeres Wunder sein müßte! — Und wir knüpfen hieran noch eine Frage, deren Gewicht bisher, so weit wir sehen, auch von den Vertheidigern der Auferstehungsthatsache noch zu wenig gewürdigt worden ist. Könnte je der wunderbare Eintritt eines solchen Umschwunges in der Stimmung der Jünger uns begreiflicher gemacht werden, — warum mußte dann der glühende Glaube an die Messianität und das siegreiche Fortleben des Gekreuzigten in die Vorstellung einer so gar unerhörten Thatsache, nämlich einer sofortigen Erhebung seines Leibes aus dem Grabe, sich kleiden? Wir sehen nicht bloß aus dem alexandrinischen Weisheitsbuche, sondern auch aus dem Buch Henoch und besonders dem 4. Buch Esrä, ferner aus Jesu Erzählung vom armen Lazarus, wie sehr das damalige Judenthum schon mit dem Gedanken vertraut war, daß die Seelen der Abgeschiedenen auch in der Zwischenzeit bis zu der am Ende dieses Weltalters erwarteten Auferstehung ein lebendiges Selbstbewußtsein und ein Gefühl von Seligkeit oder Unseligkeit besitzen können und wirklich besitzen. Noch vor jener Auferstehung des Leibes erscheint aus dem Jenseits Mose auf dem Berge der Verklärung, — sich darstellend in einer gewissen leiblichen Form, aber offenbar doch noch nicht in derjenigen wiederhergestellten Leiblichkeit, welche nach der jüdischen und neutestamentlichen Lehre eben erst dort den Todten zu Theil werden sollte. Es hätte demnach den Jüngern, wofern sie nicht durch objective Thatsachen auf etwas Höheres geführt wurden, nur etwa die Vorstellung sich aufdrängen mögen, daß der gekreuzigte Messias zunächst ähnlich wie die zur Genossenschaft seines Reiches bestimmten alttestamentlichen Gottesmänner und noch seliger und herrlicher als sie der Seele nach fortlebe, daß er auch vom Jenseits her in Visionen den Seinigen zur Erscheinung kommen könne, daß aber seine Wiederkunft in wirklicher Leiblichkeit eben mit jener allgemeinen leiblichen Auferweckung der Reichsgenossen zusammenfallen werde. Woher statt dessen jene Vorstellung der für ihn bereits erfolgten leiblichen Auferstehung, mit welcher überdies sogleich die Gefahr sich verband, daß sie Nachforschungen der Gegner Jesu nach dem wirklichen Zustand seines begrabenen Leichnams provociren und in diesen eine sehr einfache Widerlegung finden möchte? Vollends müssen wir so fragen, wenn man die subjectiven „Gesichte“ der Jünger immer noch als „gottgewirkte“ will gelten lassen; gerade auch die von Gott beabsichtigte und gewirkte Offenbarung hätte ja in einer

solchen Vorstellung eines mehr rein geistigen Fortlebens einen noch adäquateren Ausdruck gefunden. — Namentlich haben wir hier noch auf die Anschauungen des Apostels Paulus hinzuweisen. Wir berühren uns darin mit den Bemerkungen von Dr. L. Paul, welche Hilgenfeld in seine Zeitschrift (1863, Heft 2.) aufgenommen hat. Wir können zwar nicht wie er behaupten, eine nur geistige Auferstehung des Herrn, welcher der Geist ist (2 Cor. 3, 17.), hätte in des Apostels „abstract spiritualistisch gespannte Dogmatik“ besser gepaßt. Wohl aber müssen wir mit ihm sagen, der Apostel hätte wenigstens genug spiritualistisches Element in sich gefunden, um eine nur geistige Auferstehung zu acceptiren. Statt dessen glaubt derselbe unbedingt, daß Christus ebenso leiblich auferstanden sei, wie nachher die Leiber der Christen auferstehen werden, die ihn zu ihrem Erstlinge haben. Er weiß es nicht anders, als daß jenen in dieser Leiblichkeit Rephas und die Zwölfe und mehr denn fünfhundert Brüder geschaut haben und daß derselbe so in ihr auch ihm erschienen sei. Eben auf Grund hiervon steht ihm auch die künftige leibliche Auferstehung oder Umwandlung der Christen so fest, ohne daß er etwa in einem „Sein bei Christus“ (Phil. 1, 23.) vor ihr und ohne sie einen Ersatz für sie fände, ja ohne daß er im Streit gegen ihre Gegner (1 Cor. 15.) auch nur des Gedankens an einen solchen Ersatz erwähnte. — Ebenso und noch mehr gilt das Gesagte vom Apostel Johannes, wenn man seinen ersten Brief und sein Evangelium für echt nimmt. Daß dieser, wie Weiße betont, in dem Briefe der sichtbaren Erscheinungen des Auferstandenen mit keiner Sylbe gedacht hat, ist kein Beweis dafür, daß er nicht an sie geglaubt habe; hat ja doch auch Paulus der sichtbaren Erscheinungen in keinem seiner vielen Briefe außer eben im 1. Corinthierbriefe gedacht. Wohl aber fällt ihm, wie besonders auch die von ihm aufgenommenen Abschiedsreden Jesu zeigen, das Hauptgewicht ganz aufs geistige Einswerden mit dem Gottessohne. Und dennoch läßt er auf diese Reden Erzählungen vom Auferstandenen folgen, welche dessen reale Leiblichkeit aufs stärkste bezeugen. Und da schreckt uns nicht der Vorwurf Weiße's, daß nur ein „verblendeter Köhlerglaube“ die Echtheit jener „mit dem Charakter der (echt johanneischen) Abschiedsreden im handgreiflichsten Widerspruch stehenden Partien“ (Joh. 20.) annehme. Wir hören hierin nur leider wieder den nämlichen Ton Weiße's, von welchem wir oben sprachen. Trotz ihm erkennen wir nicht bloß in der Form, sondern auch im Gehalt jener Erzählungen den johanneischen Charakter wieder; so gewiß nach den dort berichteten Thatfachen zu der Persön-

lichkeit des verkörperten Jesus auch eine auferstandene Leiblichkeit gehörte, auf welche die voranstehenden Abschiedsreden nicht hingewiesen hatten, so gewiß ist doch, wie besonders die Geschichte mit Thomas zeigt, die Hauptabsicht jener Erzählungen, zu der auch ihr Inhalt trefflich stimmt, für den Evangelisten die gleiche wie bei seinem ganzen übrigen Evangelium, nämlich die Begründung eines echten, wahrhaft geistlichen, nicht mehr ans Sinnliche gebundenen, lebendigen und belebenden Glaubens an den Gottessohn. So fragen wir denn: Warum hat er sich bei jenem geistigen Fortleben Christi und Einswerden mit ihm nicht beruhigt, wenn anders nicht die sicheren Thatfachen ihn auch der leiblichen Auferstehung vergewissert hatten und sie ihn in der Bedeutung, die doch auch sie hatte, verstehen lehrten?

Doch sehen wir noch näher den Inhalt der Visionen an, welche in der Seele der Jünger sich erzeugt haben sollten, und ferner den allgemeinen Zustand und Charakter der Seelen, welche Derartiges sollten erlitten haben. Die Geschichte zeigt uns unstreitig hin und wieder Visionen von rein subjectivem und natürlichem Ursprung und zwar auch bei bedeutenden und achtungswerthen Persönlichkeiten; mit Recht führt man als Beispiel solcher Vorgänge die Offenbarungen auf, welche Jeanne d'Arc von ihren Heiligen empfangen zu haben gewiß war; es empfiehlt sich hierfür die oben angegebene naturwissenschaftlich-psychologische Erklärung. Allein bei keiner jener geschichtlichen Persönlichkeiten ist doch je Derartiges nachgewiesen worden, ohne daß sich bei ihr zugleich daneben eine allgemeine krankhafte Erregung des Seelenlebens oder ein krankhafter Zustand des leiblichen Organismus, besonders des Nervensystems, hätte nachweisen lassen. Wenn Sichel — und zwar mit Beziehung eben auf Jeanne d'Arc — dieß leugnet, so erinnern wir hiergegen an die auch von Hase mitgetheilten Angaben über die leibliche Entwicklung der Jungfrau und an den gewöhnlichen Zusammenhang weiblicher Hellscherei u. s. w. mit dem hier berührten Gebiete. Unnatürlich, d. h. nicht übernatürlich, wohl aber krankhaft, ist eben immer eine solche Heftigkeit psychischer Erregung, daß dadurch die Fähigkeit, zwischen objectiver Wahrnehmung und bloß subjectiven Gebilden zu unterscheiden, dem Subjecte verloren geht. Da finden wir dann für den jedesmaligen Eintritt der Gesichte oder Stimmen auch noch besondere unmittelbare Vorbedingungen und Vorbereitungen im augenblicklichen Zustande der Subjecte, — im Entschwundensein des wachen Bewußtseins überhaupt unter dem Zauber des Schlafes oder in fortgesetzter brünstiger, alles andere Bewußtsein ausschließen-



der Concentrirung eines Subjectes auf seinen noch unsichtbaren Gegenstand oder auch in dem durch gegenseitige Erregung noch gesteigerten krankhaft leidenschaftlichen Aufwallen der Phantasie in mehreren Subjecten zugleich, unter denen alsdann, was der Eine sieht, auch die Anderen sehen wollen und zu sehen meinen. Den vermeintlichen Objecten des Schauens und Hörens endlich ist es eigen, daß sie, so lebendig sie sich dargestellt haben mögen, dennoch auch nach der Angabe der Subjecte selbst (wofern diese nicht von reinen Traumvorgängen berichten) vor dem Versuch eines bestimmteren, persönlichen, oder auch durch den Tastsinn vermittelten Verkehrs mit ihnen sogleich zurückweichen und entschwinden. — Wie ganz anders aber verhielt sich's, was zunächst die zuletzt bemerkten Momente betrifft, mit den Erscheinungen des Auferstandenen, wenn anders die ursprüngliche geschichtliche Gestalt derselben in den auf uns gekommenen Berichten in den Erzählungen von Gesprächen zwischen Jesus und seinen Jüngern, von seiner greifbaren leiblichen Selbstdarstellung u. s. w. sich noch irgend soll forterhalten haben! Und sollten doch je auch bei den Jüngern, ohne daß sich in den Berichten eine Spur hiervon erhalten, die Visionen ursprünglich nur den oben bezeichneten Charakter getragen haben, so kennen wir ja, wie schon bemerkt, keinen Grund, weshalb die Christen mit demjenigen Fortleben und Erscheinen Jesu, etwa nach Art jenes Mose, auf das dann solche Visionen zunächst geführt hätten, sich nicht hätten begnügen, sondern statt dessen im Widerspruch gegen das von den Aposteln wirklich Erfahrene auf eine ganz andere Art der Selbstdarstellung Jesu hätten dringen sollen. Weiße will zwar wenigstens in Jesu Offenbarung vor den Fünfhundertern, weil von ihr in den Evangelien und der Apostelgeschichte nichts berichtet werde, eine entdeckt haben, welche nicht von allen dabei Betheiligten als eine solche sichtbare Erscheinung könne angesehen gewesen sein. Allein bei dem Umstand, daß offenbar überhaupt keiner jener Berichte alle Erscheinungen darzustellen sich vorgesetzt hatte, ist jener Grund unhaltbar. Und jedenfalls würde nur die Frage sich wiederholen, warum, wenn nicht gerade die leiblich realen Erscheinungen schon ursprünglich aufs stärkste bezeugt waren, nicht wenigstens Männer wie Paulus nach anderen Zeugnissen griffen, welche für sie die Behauptung einer eigentlichen leiblichen Auferstehung überflüssig machten. Hinsichtlich dieses Apostels freilich hat man behauptet, nach seiner eigenen Angabe sei sein Sehen des erhöhten Christus der bloßen Vision, von welcher er 2 Cor. 12, 1 ff. berichte; gleichartig gewesen und daraus sei auch

weiter auf den Charakter der den anderen Aposteln zu Theil gewordenen und von ihm 1 Cor. 15. erzählten Erscheinungen zurückzuschließen. Allein es ist (vgl. auch L. Paul in Hilgenfeld's Zeitschr. a. a. O.) reine Gewaltthat, diejenigen Worte des Apostels, welche einfach besagen, daß er Christum gesehen habe (vgl. besonders auch 1 Cor. 9, 1.), ebenso zu deuten, wie diejenigen, nach welchen er, ohne zu wissen, ob im oder außer dem Leib, in den dritten Himmel entrückt war und in welchen er gerade von einem Sichtbarwerden Christi nichts sagt. Ferner muß gerade aus jener Zusammenstellung seines Sehens Christi mit jenen den Anderen zu Theil gewordenen Erscheinungen, auf welchen von Anfang an der Glaube an die eigentliche, leibliche Auferstehung ruhte und deren ursprünglicher Charakter auch in jenen evangelischen Berichten nicht ausgetilgt worden sein kann, vielmehr umgekehrt der sichere Schluß gezogen werden, daß eben auch er selbst den Herrn in leiblicher Realität gesehen zu haben überzeugt war. Auf's Johannes-Evangelium endlich hätten wir hier auch für den Fall wieder zu verweisen, wenn es erst ein Späterer nach seinen eigenen Ideen gemacht haben sollte. Wir hätten dann in ihm jedenfalls wieder einen Beweis dafür, wie bestimmt und ausschließlich die Angaben von einer sichtbaren, greifbaren leiblichen Erscheinung des Auferstandenen fürs Urchristenthum feststanden; denn sonst hätte der Verfasser doch wohl Berichte gewählt, welche dem ihm beigelegten spiritualistischen oder gar doketischen Standpunkte besser entsprochen hätten. — Charakteristisch ist ferner für die evangelischen Erzählungen der Umstand, daß den Jüngern unerwartet und gerade nicht etwa, während sie ihm in leidenschaftlicher Phantasie sich entgegenstreckten, ihr Herr gegenübergetreten ist. Charakteristisch ist ferner das bei aller Hoheit noch so schlicht menschliche Auftreten dieses Herrn; er erscheint nicht etwa in jener Herrlichkeit zur Rechten des Vaters, in welcher sie ihn nach seinen eigenen früheren Ankündigungen sehen sollten und auf welche schon durch die bekannte danielische Stelle (Dan. 7, 14.) ihr eigener Blick hingerrichtet sein mußte. Man vergleiche mit all dem doch einmal wirklich, wie man thun zu können sich schon den Anschein gegeben hat (Zeller, theol. Jahrb. 1846, S. 291.), Visionen wie die der Münsterschen Wiedertäufer (vgl. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reform. 6. Buch, 9. Kap.). Wir würden jedenfalls viel weniger auf Zustände gewaltiger männlicher Ekstase als auf seltsame Vorgänge einer träumerischen weiblichen Hellscherei hingeführt. — Wir kommen vollends auf den sonst bekannten Charakter der Jünger in seinem Ver-

hältniß zu derartigen Zuständen. Reime ihn, wer da kann, wirklich und nicht bloß in hohlen Redensarten mit diesen zusammen! Raum begreifen können wir, wie sogar ein Weiße die Täuschung der Jünger in ihren Hoffnungen auf eine baldige Wiederkunft Christi, welche übrigens nie zu einer Glaubenslehre von ihnen gemacht worden sind und welche dann z. B. auch bei unseren Reformatoren ähnlich wiederkehren, auf eine Linie stellen kann mit einer Täuschung, deren sie in Bezug auf gegenwärtig vorliegende Facta und eigene Erlebnisse sich schuldig gemacht und auf die sie den ganzen Heilsglauben gebaut haben sollten. Baur sagt von Paulus: wenn er auch ein ekstatisches Element in sich gehabt habe, so sei es doch durch die in sich klare Vernünftigkeit seines Selbstbewußtseins so niedergehalten worden, daß es nie in Schwärmerei habe übergehen können. Nimmermehr aber wird man mit solchen Worten die Ehre eines Apostels retten, den man zur Grundlage seines Glaubens und Zeugnisses eben doch nur ein Product der heftigsten schwärmerischen Aufregung machen läßt. Und dazu nehme man nun jene für falsch erklärte excentrische Meinung der Apostel von ihrer eigenen Wunderkraft, jene Versuche derselben, durch diese Kraft sich selbst zu legitimiren. Wir langen hiermit an bei der Erklärung eines Renan, daß die ersten Christen eben überhaupt noch Visionäre gewesen seien, in Träumereien gelebt haben. So möge man denn auch vollends kühn genug sein, davon Gebrauch zu machen, daß den Auferstandenen zuerst eine Person weiblichen Geschlechts, und zwar eine unverheirathete, gesehen haben wollte; hier hat man ja vollends den rechten, auch sonst so häufigen Ort für den natürlichen Ursprung von Hellschereien. Wir stehen damit wieder bei dem „toll erregten Weibe“ (γυνή παράοιστος) des alten Christenfeindes Celsus. Und wirklich verweist uns darauf Renan, bemerkt auch noch, daß jenes Weib vorher an Besessenheit gelitten gehabt habe, die er selbst mit den weiblichen Nervenkrankheiten zusammenstellt, — weiß übrigens das Alles für die moderne Christenheit noch in schön, ja fromm tönende Worte zu kleiden: „göttliche Macht der Liebe! moments sacrés où la passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu resuscité!“

Noch aber ist ein gewichtiges weiteres Moment für unsere Untersuchung beizuziehen. Was ist aus Jesu Leichnam, wenn seine Erweckung nur in der Phantasie der Jünger stattfand, in der Wirklichkeit geworden? Mußte nicht, wenn er im Grabe geblieben war, einfach durch den empirischen Nachweis hiervon jene Phantasie schnell genug

in ihrem wahren Werth enthüllt werden? Dieser Punkt ist neuestens besonders in Schweizer Blättern discutirt worden, hauptsächlich zwischen Güder, dem Verfasser des Vortrags über „die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi u. s. w. Bern 1862“, und zwischen den „Zeitstimmen aus der reform. Kirche der Schweiz“ (vgl. auch bei Hirzel a. a. O. S. 99 ff.). Man hat es wieder versucht mit der Strauß'schen Ausflucht, daß die Jünger nach Jesu Tod, ohne sichere Kenntniß vom Ort seiner Bestattung, sogleich in ihre Heimath Galiläa sich zurückgezogen und dort, wo sie dem Leichnam nicht nachfragen konnten, jene visionären Zustände erlitten haben. Man hat hiermit, ohne irgend ein historisches Zeugniß für sich zu haben, die übereinstimmende Angabe der Evangelisten, wonach noch während des Aufenthalts der Jünger zu Jerusalem das Grab leer gefunden und der Glaube an den Auferstandenen erweckt wurde, und namentlich auch die Angaben des Lukas, wonach Jesu Erscheinung vor Petrus und den Zwölfen (vgl. dazu 1 Cor. 15.) eben in jenen Aufenthalt fiel, durch einen kühnen Griff beseitigt. Und man hat damit erst nichts gewonnen. Denn schon in der nächsten Zeit nach Jesu Tod muß doch jedenfalls jener Glaube entstanden sein, — nicht etwa erst, nachdem die Jünger schon bei anderen Vorstellungen vom Geschick ihres Meisters sich beruhigt und so bei ihnen die Vorbedingungen für die angeblichen Visionen aufgehört hatten; weiter muß die Bestimmtheit, mit welcher Paulus im Einklang mit den anderen Jüngern die Auferstehung auf den dritten Tag setzt und zu deren Erklärung die, auch vom N. T. nie dafür angeführte, Stelle Hof. 6, 2. überaus ungenügend ist, nothwendig schon in den ursprünglichen Erfahrungen der Apostel einen Grund gehabt haben; als Grund zeigen uns die Evangelien eben das Leerfinden des Grabes schon und erst an diesem Tage. Wagte aber jener Glaube so früh schon sich zu erheben, so mußten, ob auch die Jünger in ihm eines Forschens nach dem Zustande des Grabes sich enthielten, jedenfalls die Gegner für eine solche Nachforschung nicht bloß das stärkste Interesse, sondern auch noch sehr leichte Gelegenheit haben. Statt dessen sollten sie's nun vorgezogen haben, das Leergewordensein des Grabes zuzugestehen und, wie sie es wirklich thaten, den leeren Vorwurf eines Diebstahls der Leiche gegen die Jünger aufzubringen. — So hat man doch noch nach einer anderen Auskunft greifen müssen: nämlich es möchte ja wohl ein anderer, uns unbekannter, Verehrer Jesu außer den Zwölfen ohne ihr Wissen den Leichnam von der ursprünglichen Begräbnisstätte weggeholt gehabt

haben. So aber wird man dann zum Grund für den welthistorischen Glauben an den Auferstandenen entweder einen wundersamen Zufall machen, vermöge dessen der geheimnißvolle Unbekannte, ehe er die Sache aufklären konnte, aus der Welt verschwunden sei, oder eine betrügerische raffinierte Absicht desselben, vermöge deren er selbst die Aufklärung der Sache unterdrückt habe. Wir sehen aber von hier aus nur noch einen kleinen Schritt zu der Annahme, daß eine solche Aufklärung eben auch die Zwölfe nicht gewollt, ja daß, um offen vollends zu reden, bei dem Trug auch sie mehr oder weniger die Hand mit im Spiele gehabt haben. Solches auszusprechen, hat freilich auch Renan noch nicht gewagt; während er die Entfernung des Leichnams für Thatsache nimmt, behält er die weitere Untersuchung darüber einer Geschichte der Apostel vor. Bedeutsam genug ist indessen für uns bereits das, was er bei seiner Vermuthung eines an Lazarus' Grab wirklich von Jesu Anhängern gespielten Betruges äußert: „Der Glaube kennt kein anderes Gesetz als das Interesse für das, was er für wahr hält; — der Zustand ihres Gewissens war der der Convulsionäre, der Stigmatisirten, jener besessenen Nonnen, die vom Einfluß der sie umgebenden Welt und von ihrem eigenen Glauben zu betrügerischen Handlungen sich fortreißen lassen.“

Wir sehen bei der ganzen neueren Entwicklung der das Wunder der Auferstehung bestreitenden „Wissenschaft“ nicht den mindesten Fortschritt in positiven Gründen oder haltbaren Hypothesen. Wir sehen nur wieder einen Fortschritt auf der Bahn zu einer letzten Entscheidung hin, deren Nothwendigkeit man vergebens auf die Dauer zu verhüllen sich bestreben wird. Und alle Scheu vor dem Abgrund, dem wir zugeführt werden, soll verstummen lediglich darum, weil jedes Wunder trotz aller geschichtlichen Gründe für dasselbe nun eben einmal eine Unmöglichkeit sei!

Wir gehen endlich auf die Wunder zurück, welche Jesus selbst während seines irdischen Lebens nach den evangelischen Berichten gethan hat.

In dem Wege, welchen Strauß einschlug, mochte anfänglich Mancher mit redlicher Freude die Möglichkeit begrüßen, die höchste Verehrung für die Person des Herrn und alle seinen Aposteln gebührende Pietät mit einer Weltanschauung, die keinerlei Wunder mehr dulde, zu vereinigen. In ungeminderter, ja noch größerer Erhabenheit stehe Christus da, wenn er ohne ein Zugeständniß an das sinnliche Wundergelüste des Volkes mit der bloßen Macht seines Wortes und



Geistes den Eindruck des Messias gemacht habe, in welchem die heiligsten Erwartungen Israels erfüllt seien. So habe ihn auch der Glaube seiner Apostel noch erfasst und der ersten Christenheit verkündigt. Erst die folgenden Geschlechter, welchen seine wirkliche, geschichtliche Gestalt mit ihren ursprünglichen Eindrücken schon zu ferne gestanden, haben im Mangel an historischem Bewußtsein, übrigens in redlichem, unbefangenen Sinne mit unwillkürlicher Sagenbildung solche äußerliche Großthaten, wie man sie vom Messias erwartet hatte, auf den Messias Jesus übertragen, und arglos seien diese Sagen von unseren Evangelisten, Männern des zweiten Jahrhunderts, aufgenommen worden. — Aber beruhigen hat man sich bei dieser Vorstellung doch nur können, so lange man sich der Anforderung, den einfachen Sachverhalt schärfer ins Auge zu fassen, entzog. Schon die Frage hat nie eine Erlebigung oder auch nur ordentliche Beantwortung gefunden, was denn jene Kritik so Großes am historischen Jesus übrig lasse, daß er dadurch im Widerspruch gegen die allgemeine Voraussetzung vom wunderthätigen Charakter, den ein Messias haben müsse, dennoch ohne Wunder sich als Messias habe geltend machen können. Ueberdies wollen, so gewiß die Juden vom Messias Wunder erwarteten, so wenig die speciellen Wunder, welche die Sage demgemäß Jesu angedichtet haben soll, eben denjenigen Erwartungen genügen, welchen sie nach dem Sinne der Sage hätten entsprechen sollen. Werke zum mindesten wie die eines Mose, der allein unter den alten Propheten als annäherndes Vorbild des Messias galt, — ja Zeichen ganz neuer Art vom Himmel her, wie sie seit Joel für den Anbruch des messianischen Reiches verheißen waren, bildeten nach Allem, was auch die neuere Forschung zeigt, den Inhalt jener von Strauß nur sehr oberflächlich untersuchten Erwartungen. Statt dessen hätte, wie sich namentlich auch bei Strauß die Sache darstellt, die Sage ihre Wunder vielmehr wesentlich nur nach denen eines Elias gestaltet, welcher doch nur für den einst wiederkehrenden Vorläufer des Messias gegolten hatte. Der verhältnißmäßig so bescheidene Charakter erklärt sich leicht, wenn sie wirklich von dem auf Erden wandelnden Menschensohne gemäß seinem auch sonst sich kundgebenden Charakter und Zweck ausgeübt wurden, — nimmermehr, wenn die Sage in jener, obgleich bewußtlos wirkenden, Tendenz sie hergestellt hat. Und zudem hätte gar seltsamerweise dieselbe Ueberlieferung auf das Ungenügende ihrer eigenen Fiktionen aufmerksam gemacht, auf jene viel weiter gehenden Forderungen, welche die jüdische Messiaserwartung stellte, auf das

Mißverhältniß, in welchem sogar eine wunderbare Brodvermehrung zum mosaischen Himmelsbrode zu stehen schien (Matth. 16, 1.; Joh. 6, 30 f.). — Ueberhaupt aber ließ sich ein Vertrauen zur Mythenhypothese nur erwecken, indem man das Auge zu verschließen versuchte gegen jene Thatfachen, die jedenfalls geschichtlich feststehen, gegen jene Wunder der Apostel oder wenigstens ihren Glauben, daß sie solche thun können. Dieser ist schlechthin unmöglich, wenn nicht auch schon sie selbst, die Augenzeugen des Lebens Jesu, überzeugt waren, daß er, der unendlich Größere, im Wunderthun ihnen vorangegangen sei. Nicht minder setzen die besonders auch von der Offenbarung Johannis aufgeführten Wunder, in welchen die antichristlichen Mächte sich einst offenbaren sollen, nothwendig voraus, daß vor Allem Christus selbst sich in Wundern geoffenbart habe (Offenb. Joh. 13, 19, 20.). — Fest steht ferner, ob auch die Auferstehung Jesu nicht feststände, doch der Glaube an dieselbe schon bei den ersten Jüngern. Steht jene fest, so können natürlich auch die vorangegangenen kleineren Wunder im Allgemeinen keinen Anstoß mehr geben. Steht auch nur dieser fest, so ist die mythische Erklärung, die so Großes zu leisten vorgab, gerade am Hauptwunder gescheitert und unabweisbar drängt sich die Frage auf, ob nicht die anderen Wunder vielmehr analog diesem zu verstehen seien. Sehr bedeutsam ist, wie dort Strauß dem vulgären Rationalismus und Naturalismus mit den Auskünften, die dieser z. B. für die Verklärungsgeschichte gesucht hat, sich wieder nähert. — In Bezug auf alle die hier angeregten Fragen hat die Straußische Baur'sche Richtung seit Strauß nichts Weiteres geleistet. Sie ist, dieselben möglichst bei Seite lassend, nur darin fortgeschritten, daß sie neben den Mythen in der späteren Evangelienbildung auch absichtliche, bewußte Fiktionen hat nachweisen wollen. — Indessen ist nun, wie wir schon oben berührten, auch von Vertretern der „kritischen“ Schule, denen Niemand dogmatische Befangenheit vorwerfen wird, das Vorhandensein von Evangelien und hiermit von ausgedehnten Wunderberichten anerkannt worden, deren Verfasser noch mit Zeitgenossen und Freunden Jesu, des angeblichen Wunderthäters, zusammengelebt haben. Unser Matthäusevangelium ist nach E. R. Röstlin in seiner Hauptmasse, nach Hilgenfeld in seinem ganzen gegenwärtigen Bestand jedenfalls vor dem Jahre 80 geschrieben gewesen, unser Marcusevangelium nach jenem vor dem Jahre 110, nach diesem vor dem Jahre 100, unser Lukasevangelium nach jenem vor dem Jahre 100, nach diesem vor dem Jahre 120. Kein namhafter Kritiker wagt un-

feres Wissens heutzutage noch zu leugnen, daß zahlreiche Erzählungen von Wundern des Herrn schon innerhalb der ersten Jüngergemeinde im Umlauf waren und dem Zeugniß von Jesu Messianität zu Grunde gelegt wurden, ohne von Seiten eines Apostels Widerspruch zu erleiden. Ja, Hilgenfeld hat uns schon im Jahre 1854 mit der Erklärung überrascht: „Daß ein Augenzeuge die Geschichte Jesu ohne Wunder erzählt hätte, wäre bei der Ausdehnung des Wunderglaubens in jener Zeit weit wunderbarer als die Wunder selbst.“ Natürlich aber müssen dann jene Augenzeugen auch schon solche Wunder während Jesu Leben wirklich zu sehen geglaubt und dieser selbst muß ihnen irgend welchen Anlaß dazu gegeben haben. Und füglich knüpfen wir hieran noch die Frage, ob dann die Kritiker Jesum selbst von der Theilnahme an jenem allgemeinen Wunderglauben und hiermit an der Meinung, daß eben er als Messias Wunder thun müsse, werden ausnehmen wollen. Ist hier nicht wieder Renan der Unbefangene, wenn er sagt, Jesus habe nur die Wahl gehabt, seine Sendung aufzugeben, oder Thaumaturg zu werden, habe aber auch wirklich fest an die von Gott ihm, ja jedem gläubigen Vetter verliehene Macht über die Natur geglaubt? — So verhält es sich also mit dem Vorgeben, die durch Strauß gelegte Grundlage habe als Fundament echt historischen Verständnisses des Lebens Jesu unwiderleglich bis jetzt sich bewährt. Es kann fürwahr blos noch verfangen bei solchen „Gebildeten“ oder auch Theologen, welche eine eigene Prüfung auf diesem Gebiet am liebsten sich erspart sehen.

Nur darnach haben wir weiter noch zu fragen, ob nicht vielleicht den Wundererzählungen, welche jetzt die Geschichte des Messias Jesus verherrlichen, ursprünglich zwar ganz eigenthümliche, außerordentliche Thaten zu Grunde liegen, aber doch blos solche, welche aus einer natürlichen, den Naturgesetzen gemäßen Begabung Jesu sich ableiten lassen. Wir erkennen bei Weiße wieder aufrichtig den sittlichen und wissenschaftlichen Ernst an, womit dieser in der Gegenwart eine solche Auffassung vertritt. Allein haltbar oder auch nur wissenschaftlich klar können wir dieselbe auch bei ihm eben gar nicht finden. Ihm ist, wie er jetzt auch in seiner philosophischen Dogmatik ausführt, die Wundergabe Jesu nur eine das Maß sonstiger geschichtlicher Beispiele überschreitende „physische, körperlich-organische“ Heilkraft. Sie gehöre zu derjenigen gesammten genialen Begabung, welche Jesu eigen gewesen sei — analog im Allgemeinen der specifischen Begabung aller der geschichtlichen Persönlichkeiten, welche zu einer schöpferischen Wirk-

samkeit auf dem Gebiete der Religion erschein seien. Wundergabe könne sie nur heißen, sofern man mit dem Ausdruck „Wunder“ nur etwas in demselben Sinn, wie alle Gaben des Genius, Hyperphysisches bezeichne. Und zwar steige sie noch tiefer als andere derartige Gaben in die Region des Physischen herab, ja stelle zunächst als ein nur Physiologisches sich dar. Da müssen nun vor Allem diejenigen Wunder, bei welchen an eine Wirkung leiblicher Kraft auf menschliche Leiber nicht zu denken ist, sämmtlich aus der Geschichte weggeräumt werden, d. h. nicht blos Wunderwirkungen auf die übrige äußere Natur, wie die Verwandlung des Wassers in Wein, sondern auch eine Heilung in die Ferne und nicht minder eine Heilung durchs bloße Wort ohne leibliche Berührung in die Nähe. Ein Theil der Wunderberichte soll der Theorie, die man sich für den anderen Theil zurecht macht, einfach geopfert werden, ohne daß man andere stichhaltige Gründe gegen jene hätte. Denn einen solchen können wir z. B. darin nicht finden, daß, wie Weiße meint, keines unter jenen in den evangelischen Erzählungen von denjenigen Wirkungen auf die Augenzeugen begleitet erscheine, welche nach den Gesetzen alles menschlichen Geschehens nicht hätten ausbleiben können. Wir gewahren einen sehr mächtigen Eindruck z. B. bei der Brotspeisung, aber entgegen trat sofort immer die Höhe der vom Volke gemachten Ansprüche und die Niedrigkeit der ganzen sonstigen Erscheinungsweise Jesu; für manche wunderbare Vorgänge, wie z. B. für den der Verklärung, fehlte es auch den Zeugen noch zu sehr am Organ inneren Verständnisses, als daß ein tiefer und adäquater Eindruck sich auf sie hin hätte kundgeben können. Zwischen den Heilungen — z. B. von Blinden — mit leiblicher Berührung und zwischen der Heilung anderer, an Jesus schon glaubender, Blinden durchs bloße Wort kann ohnedieß nur mit Willkür eine Scheidelinie gezogen werden. Höchst unklar hat sodann Weiße bis heute noch seine Hypothese gelassen, nach welcher jene falschen Wundererzählungen aus parabolischen Andeutungen und Gleichnißreden Jesu hervorgegangen sein sollten; er hat an keiner der wirklichen Gleichnißreden klar zu machen vermocht, wie aus ihr durch Mißverständnis eine derartige Geschichte hätte werden können (in den eigentlichen Parabeln ist ja auch gar nicht Jesus selbst, sondern ein Subject aus dem gewöhnlichen natürlichen Leben die handelnde Person). Welcher Art aber sollte bei den geschichtlichen Wunderheilungen jene physische Heilkraft Jesu sein? Wo sind die anderweitigen Analogien für sie, von welchen wir hören? Man hat solche namentlich gesucht

in Wirkungen des sogenannten thierischen Magnetismus; auch Weiße bezieht sich darauf; auch Hase findet in ihm wenigstens insofern eine Analogie, als er eine aus dem großen Naturleben geheimnißvoll auftauchende Kraft über die erkrankte Natur enthalte. Allein während so mit ihm Theologen und Philosophen bei ihrer Kritik gegen eigentliche Wunder sich behelfen, sind, so weit wir sehen, vielmehr seine eigenen angeblichen Wirkungen durch die naturwissenschaftliche Kritik aufgelöst worden. Wir hören auch von sehr unbefangenen prüfenden Ärzten, das sogenannte magnetische Verühren oder vielmehr fortgesetzte Bestreichen u. s. w. bringe allerdings oft eigenthümliche Wirkungen aufs Nervensystem und von da aus hin und wieder auch auf die zunächst mit diesem zusammenhängenden Gebiete des menschlichen Organismus hervor; aber es sei schon das sehr fraglich, ob auch nur eine Kraft besonderer Art dabei wirksam sei, und plötzliche wirkliche Heilungen irgend welcher Körperleiden würden dadurch nicht erzeugt; von der Heilung solcher Leiden wie z. B. des Auszuges könne vollends nie und nirgends die Rede sein. Jene kritischen Gegner des Wunders scheinen nach dieser Seite hin nicht eben ein Uebermaß von Kritik zu haben. Und jene Naturgabe Jesu, zu deren Erklärung die versuchten Analogien so schlecht ausreichen, soll nun mit seinem sittlich-religiösen Charakter in einer Verbindung stehen, welche gar noch weniger durch Analogien sich will erklären lassen. So wenig man auf diese Weise von Jesu Wunderthaten übrig lassen mag, das Uebrigbleibende ist doch immer etwas ganz Einziges; die Lösung des Wunderbaren, was es hat, besteht in bloßen Worten. Dem Postulate Weiße's, daß wenigstens dort einmal, wenn auch sonst nirgends, die höchste Intensität einer solchen physischen Begabung mit der höchsten Intensität geistiger und sittlicher Wirkungskraft in einer Person zusammengetroffen sei, meinen wir mit bestem Rechte den Satz entgegenstellen zu müssen, daß, weil dieß der Analogie der sonstigen physischen Ausstattung widerspreche, jene Thaten Jesu eben nicht aus einer solchen physischen Kraft abzuleiten seien, sondern wirklich aus derjenigen höheren Kraft, aus welcher Christus selbst und seine Apostel zu schöpfen sich bewußt waren und aus welcher zugleich auch seine anderen, nur willkürlich vermöge jener Theorie verworfenen, Wunderthaten flossen.

Ueberdieß führt jene Theorie uns sogleich auch noch in anderweitige sehr bedenkliche Schwierigkeiten hinein. Wie hat doch Jesus, der selber sehr wenig Klarheit über den eigentlichen Charakter seiner



Gabe gehabt hätte, das beschränkte Maß, an das er durch ihre Natur bei ihrer Bethätigung gebunden sein mußte, immer gehörig finden oder wie, wenn er dessen sich nicht stets inne war, vor vergeblichen, eiteln, beschämenden Wunderversuchen sich hüten können? Man muß dafür wieder einen besonderen Instinct des Genius bei ihm postuliren. Wie aber entging er auch dann dem Andringen der Gläubigen, die jedenfalls eine weiter greifende Wunderthätigkeit von ihrem Messias erwarteten? Man nehme dazu das stete Rauern der Gegner auf jeden möglichen Mißgriff des vorgeblichen Wunderthäters, jede Schwäche, die sie ihm vorwerfen konnten.

Noch viel dringender müssen natürlich diese Fragen werden, wenn man auch nicht jene ganz besondere physische Begabung Jesu annimmt und er dennoch, wie jetzt z. B. auch Zeller zugiebt, auf Krankheiten, welche den Schein des Wunders trugen, sich sollte eingelassen haben. Die deutsche negative Kritik versagt uns auch hier wieder eine klare Antwort. Hören wir diejenige, bei welcher wieder Renan angelangt ist: allerdings haben wohl Handlungen, die man jetzt als Züge von Täuschung oder Thorheit betrachten würde, in dem Leben Jesu eine große Stelle eingenommen, ohne daß man doch um dieser „unangenehmen“ Seite willen die ganze erhabene Partie eines solchen Lebens opfern dürfe; der große moralische und religiöse Reformator Jesus habe damit, daß er zugleich Thaumaturg geworden sei, seinem Jahrhundert eine Concession machen müssen.

Was endlich soll nun überhaupt Wesen und Charakter des Mannes gewesen sein, welchem die Evangelien so große Wunderthaten beilegen, die neueren Kritiker sie abstreiten? Wir stehen hier am Zusammenhang jener Wunderwerke mit demjenigen, was man das Wunder der Person Jesu selbst nennt. Wir können hier nicht näher in den geschichtlich bezeugten Gehalt seines Selbstzeugnisses und Selbstbewußtseins oder in dessen dogmatischen Werth eingehen. Soviel jedoch dürfen und müssen wir in der Kürze aussprechen: ebendieselben Gelehrten, welche auf jene Fragen wegen des Wunderthums Jesu so mangelhaft zu antworten lieben, pflegen auch hier die entscheidenden Fragen möglichst zu umgehen. Man kann schlechterdings trotz aller kritischen Ausscheidungen keinen echten Kern von Reden Jesu aufstellen oder auch nur vermuthen, ohne darein Aussagen aufnehmen zu müssen, wonach er in einem ganz einzigen Sinne des Wortes Gott seinen Vater nannte, für die anderen Menschen, ohne irgend in das von ihnen geforderte Sündenbewußtsein sich mit einzuschließen; vielmehr

selber zum Mittler und Spender der Sündenvergebung sich machte, zur Sühne für sie sein Blut vergossen haben wollte, sein Wort und seine Person mit höchster, ewig gültiger Autorität in den Mittelpunkt ihres sittlich-religiösen Bewußtseins stellte, das Weltgericht und den Weltabschluß an sich und seine Wiederkunft in himmlischer Herrlichkeit knüpfte u. s. w. Nimmermehr reicht man da aus mit allgemeinen Redensarten wie der, daß er nur im Sinne eines geläuterten Messiasbegriffes sich Gottes Sohn genannt habe. Lassen wir nun sein Selbstzeugniß gelten, so steht seine Person so hoch über der übrigen Menschheit und Welt, daß auch seine Werke nach dem Maße des natürlich Menschlichen und Creatürlichen nicht mehr zu messen sind. Läßt man es nicht gelten, weil ein solches Wunder der Person wie der Werke für unser Wissen unbegreiflich sei, dann sage man offen, was von der Selbstüberhebung, die man Jesu beilegt, zu halten sei, und man mache begreiflich, wie sie zusammen bestehen solle mit dem Richte der sittlichen Reinheit und Hoheit in ihm, welchem man doch die Achtung noch nicht will versagt haben. Ein Renan freilich ist kühn genug, von demselben Meister, von dem er daneben immer wieder mit Liebe und Begeisterung redet, geradezu auszusprechen: zu seinem Programm haben kühne Träume gehört; — Aufrichtigkeit gegen sich selbst habe bei Orientalen keinen Sinn, — und auch sonst sei, wer die Menschheit bei ihren Illusionen fasse, nicht zu tadeln; habe doch auch Cäsar wohl gewußt, daß er nicht der Venus Sohn sei.

Wir wagen nicht vorauszusagen, wie weit man unter dem Andringen der vergeblich zurückgehaltenen Fragen auch bei uns Deutschen noch gehen und dann nicht bloß die wohlgemeinten Versuche eines Weiße, sondern auch jenes vorsichtige Zurückhalten Anderer für eine feige, lächerliche Halbheit erklären und bei denen, welche nicht folgen wollen, im besten Fall eine Verblendung aus „mißverstandener Pietät“ annehmen wird. Dessen aber sind wir gewiß, daß gerade unter den fortschreitenden neueren wissenschaftlichen Auseinandersetzungen die Macht der geschichtlichen Bezeugung des Wunders im Neuen Testament nur immer neu und immer klarer einer in die Sache eindringenden und alle Momente der Frage offen und gewissenhaft erfassenden Prüfung sich bewähren wird. Zu einer solchen gehört freilich um der ethischen Momente willen, welche die vorgelegte geschichtliche Frage so wesentlich in sich schließt, vor Allem auch Reinheit und Schärfe des sittlichen Blickes; ja eben hiervon wird, wie aus dem von uns Vorgebrachten sich ergibt, die letzte Entscheidung abhängen.

Unsererseits sagen wir mit voller Zuversicht: ein Christus, welcher unserer geschichtlichen Prüfung so furchtbare innere Widersprüche seines Charakters darböte, wie der Christus eines Renan und der Christus, auf den wir überhaupt bei der Zeugnung der Wunder hingetrieben werden, müßte, ehe wir an seine Geschichtlichkeit glauben könnten, noch unendlich stärkere Zeugnisse für sich haben als diejenigen, welche ein Renan oder ein Hume für die Geschichtlichkeit von Wundern fordern.

Es ist die geschichtliche Bezeugung wirklicher Wunder, wovon wir in diesem Artikel handeln wollten. Stellt man dieser nun doch noch philosophische Bedenken entgegen oder das Bedenken, ob bei ihrer Annahme eine vernünftige Betrachtung Gottes und der Welt möglich bleibe, so erhebt sich jetzt gerade vom Standpunkt echt geschichtlicher Forschung aus die Frage, ob man nicht vielmehr gegen einen angeblich philosophischen Standpunkt, der in wohlbezeugte Facta sich nicht zu finden weiß, im Voraus argwöhnisch sein müsse, und die dringende Forderung, jedenfalls eine vernünftige Betrachtung der Dinge mit Einschluß solcher Facta noch ernstlicher zu versuchen.

Wir haben uns hierbei an die neutestamentliche Geschichte gehalten, weil wir zunächst für sie historische Documente von ganz sicherem Ursprung und Alter haben. Steht einmal überhaupt die Geschichtlichkeit von Wundern fest, so fällt hiermit auch schon das innere Hauptbedenken gegen die Glaubwürdigkeit von Wundererzählungen aus der uns noch ferner liegenden Zeit des Alten Bundes. Da dient dann dieser zur Stütze die Rückbeziehung des Neuen Bundes auf sie und der ganze Zusammenhang der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte mit der alttestamentlichen. Und innerhalb des Alten Bundes selbst stützen sich die einzelnen Wunderacte ähnlich auf ihren Zusammenhang mit der alttestamentlichen Gesamtgeschichte, wie innerhalb des Neuen Bundes die Wunderacte Jesu auf ihren Zusammenhang mit seiner gesammten Persönlichkeit. Denn eine Erscheinung ganz einziger Art bleibt eben auch jene Gesamtgeschichte Israels, des Gottesvolles, trotz aller Abzüge, welche eine historische Kritik versuchen mag, und zwar gerade auch gemäß den Ergebnissen der neueren Wissenschaft. Wunderbar klar und mächtig erhebt und behauptet sich jene Jehovareligion unter dem umgebenden Heidenthum und im Widerspruch gegen den natürlichen Zug der israelitischen Nation selber, — keineswegs abzuleiten aus etwaigen allgemeinen Dispositionen der Semiten überhaupt, was ein Renan behauptet und z. B. Diestel

sofort mit sehr klaren Argumenten abgewiesen hat. Und zwar denke man dabei ja nicht bloß an die Lehre von einem Gott, sondern an den ganzen, dort erweckten und immer neu von oben angeregten und weiter geförderten, strengen sittlich-religiösen Geist, der überhaupt weder bei Individuen noch bei Völkern auf eine Linie mit Naturanlagen gestellt werden darf. Je mehr wir aber so die Wunderacte des Neuen und des Alten Bundes unter einander und mit der ganzen Geschichte, in der sie stehen, zusammenfassen, um so mehr wird sich auch von selbst schon der Blick eröffnen in einen großen, hohen Zusammenhang, in welchem sie eben auch für ein echt vernünftiges Denken zum Gegenstand werden können und sollen.

## II.

Es hilft nichts, von vorn herein die Geschichtlichkeit der Wunder zu leugnen, weil unser Denken sich nicht in sie finden könne. Die geschichtliche Bezeugung der Wunder ist stark genug, um mit ihren eigenen Ansprüchen die vorgeblichen Ansprüche eines solchen Denkens immer wieder zurückzuweisen.

Auch wir aber haben jetzt genauer die Stelle zu suchen, welche unser Denken bei der Betrachtung Gottes und der Welt überhaupt den geschichtlich bezeugten Wundern anweisen kann und muß. Und es ist sehr wichtig, sich hierbei nun von Anfang an der Fehler bewußt zu werden, welche etwa dem Verfahren einer älteren Apologetik anhafteten, und der Aufgabe, welche jetzt unserer Wissenschaft vorzugsweise obliegt<sup>1)</sup>.

Man hat — und zwar gerade vom christlich-theistischen Standpunkt aus — der älteren Theologie und ihrer Auffassung des Wunders vorgeworfen, daß sie schon das Wesen Gottes selbst nicht richtig fasse. Ueber Alles überwiege ihr das Moment der Macht in Gott und die abstracte Idee eines absolut freien Willens, der dann vorzüglich im Wunderthun willkürlich jene Macht gebrauchte. Diese Bemerkung hat auch ihren guten Grund. Sene Unbedingtheit Gottes hat ja sogar ein Luther einmal so weit geltend gemacht, daß er auch das, was für uns Menschen das sittlich Gute oder das Sittengesetz sei, nur wie eine willkürliche Feststellung Gottes für uns, an die Gott

<sup>1)</sup> Zum Folgenden vergleiche auch meine Abhandlung: *De miraculorum, quae Christus et primi ejus apostoli fecerunt, natura et ratione*. Vratislav. 1860.

selbst sich nicht binde, betrachtet haben wollte. Da versteht sich's freilich von vorn herein, daß auch keinerlei Ordnung, keinerlei Gesetz gegenüber von irgendwelchem Wunderwirken Gottes in Betracht kommen könnte. Immer jedoch bricht sich auch bei allen bedeutenderen alten Theologen und auch neben so cräft klingenden Aeußerungen derselben die ethische Auffassung Gottes mächtig wieder Bahn. Es war nie anders möglich auf dem Boden christlicher Heilsoffenbarung, christlicher Religiosität. Für das thatsächliche Wirken Gottes werden doch immer die höchsten ethischen Zwecke nachzuweisen versucht und zugleich die besten Wege, auf welchen Gott diese seine Zwecke verfolgt habe. Insbesondere werden auch in den Wundern Werke höchster Weisheit und Liebe erkannt, der die Allmacht gedient habe. Und über die wunderbaren Eingriffe Gottes in den Lauf der materiellen Natur setzt schon ein Origenes und vollends ein Luther die geistlichen Wunder, welche er an den Seelen vollbringe, um sie zu retten und mit sich zu einigen.

Das Streben und die hohe Aufgabe der neueren Theologie geht bestimmter dahin, nicht bloß je den einzelnen Wunderacten für sich einen solchen Charakter nachzuweisen, sondern dasjenige gesammte, fortlaufende Wirken Gottes auf die Menschheit, in welchem uns diese begegnen, mehr und mehr als ein Ganzes der Liebe, Weisheit und Geistesmacht zu begreifen und eben in der Gesammtordnung, welche hiermit sich ergibt, die Stellung und Bedeutung der einzelnen Wunder zu verstehen. Auch in die concrete Form der einzelnen muß hierbei die Forschung weiter eindringen, indem sie keineswegs ein einfacher oder ein immer gleicher Ausdruck absoluter Allmacht sind. Weiter richtet sich von hier aus der Blick auf das Verhältniß zwischen diesem Wirken Gottes überhaupt und zwischen seinem Wirken auf dem ganzen Gebiete des übrigen weltlichen Daseins, wo wir gleichfalls allenthalben ein Walten Gottes anerkennen müssen und wo wir doch solche Wunder keineswegs glauben erwarten zu dürfen. Es ist fürwahr nicht ein eitler menschlicher Trieb, sondern göttliche Weisung und Forderung, was auf dieser Bahn des Wissens uns weiter streben heißt, ob auch unausforschlich sind Gottes Wege und unerschöpflich die Tiefe seines Reichthums der Weisheit.

Insbesondere aber ist in der neueren Zeit an die christliche Theologie dringender als je zuvor die Forderung ergangen und von ihr aufgenommen worden, daß der Glaube an jene Wunder sich auseinanderseze mit einem gereiften, fest begründeten, stetig in sich zusam-



menhängenden Weltbewußtsein. Mächtiger als je zuvor unter der Christenheit ist ein solches Bewußtsein in der neueren Zeit mit seinen Ansprüchen aufgetreten. Auf die innere Gewißheit desselben sich stützend, ist die Wissenschaft, vornehmlich die Naturwissenschaft, auf die Erforschung der festen Ordnungen des weltlichen Daseins ausgegangen. In den Erfolgen der Wissenschaft sieht wiederum jenes Bewußtsein seine Ansprüche bestätigt. Und weit mehr, als es die alte Theologie zu thun pflegte und als es oft ein kindlich einfältiger religiöser Sinn oder auch ein blinder apologetischer Eifer noch heute thun mag, werden wir diese Ansprüche auch vom theistischen und christlichen Standpunkt aus anerkennen müssen. Wohl darf die von Gott gesetzte Welt und alles Einzelne in ihr nur in fortwährender Abhängigkeit von dem Gotte gedacht werden, dessen Machtwirkung sie stets und überall aufs innigste durchwaltet; daran, daß wir den lebendigen Gott nicht etwa deistisch bloß an den Anfangspunkt des Weltprocesses stellen dürfen, soll gerade auch der neuere Pantheismus die christliche Theologie mahnen. Indem Gott in freier Liebe die Welt gesetzt hat, indem er seine Ideen und Kräfte in ein endliches, räumliches Dasein und eine zeitliche Entwicklung hat eingehen lassen, hat er diese endlichen Substanzen, Elemente, Individuen und Gattungen gesetzt, welche, während sie in ihrem Bestand und in ihrer Wechselbeziehung von seinem Machtwillen getragen werden, zugleich ihr stetiges Fürsichsein haben. Aus ihren Wechselwirkungen auf einander schließen wir auf Kräfte, welche er ihnen in diesem ihrem Fürsichsein zukommen läßt und erhält. Und unseren Begriff der einzelnen Dinge gewinnen wir eben im Zusammenfassen dieser ihnen eigenthümlich zukommenden Thätigkeiten und Kräfte; mit diesen würden jene selbst für unser Denken aufgehoben. Diese Kräfte aber bleiben für uns dieselben nur, sofern sie stetig nach festem Maß, nach einem ihnen selbst inwohnenden Gesetze wirken. Für das Einzelne und die Gattungen müssen wir, so gewiß wir eine Welt annehmen, streng an solchen Gesetzen halten. Es ist auch nicht allein unser objectives Bewußtsein von der Welt oder unser Trieb nach einer vernünftigen Erkenntniß derselben, was uns zur Anerkennung hiervon bestimmt. Auch für die Sicherheit unseres von Gott gewollten sittlichen Handelns auf die Welt müssen wir eine solche Stetigkeit und gesetzmäßige Ordnung des weltlichen Daseins und des Weltlaufes voraussetzen. Im religiösen Bewußtsein selbst ferner weiß sich der Mensch, eben indem er auf Gott sich bezieht und von ihm bestimmt wird, doch zugleich als für

sich seiende Persönlichkeit, als welche er durch diesen Gott sich bestimmen lassen soll; er findet aber so sich selbst, indem er zugleich als Glied dieser ganzen Welt sich findet; ihr stetes, regelmäßig fortschreitendes Sein und Leben ist ihm unmittelbar mit dem seinigen gewiß. Endlich müssen wir der besonders durch Schleiermacher, neuestens durch A. Schweizer vertretenen Ansicht ihr gutes Recht zugestehen, daß jene stete, gesetzmäßige innere Ordnung der Natur, die in ihrer Unergründlichkeit unser Verständniß überragt und doch allwärts sich zu ahnen giebt, gerade auch unsere Frömmigkeit zu erregen geeignet sei. Wir geben nur keineswegs hiermit schon zu, daß daneben ein höheres wunderbares Eingreifen Gottes in diese Ordnung nicht seine besondere Bedeutung behalte. Noch übersehen wir, daß, wo der religiöse Sinn abgestumpft ist und die Persönlichkeit den ihn anregenden Eindrücken sich verschließt, der Gedanke an jene Ordnung vielmehr auch einer irreligiösen Weltanschauung dienstbar gemacht werden kann; der eigentliche Grund für den Glauben an einen wahrhaften, lebendigen Gott, dessen Wesen nicht etwa bloß mit jener Ordnung selbst identisch ist, muß doch anderswo gesucht werden. — Nimmermehr, auch nicht der Wunder wegen, wird man uns zu einer solchen Auffassung der Welt und Natur zurückbringen, nach welcher man einfach dabei sich zu beruhigen hätte, daß in Wahrheit nur Gottes stets in sich freier Wille das Gesetz der Natur sei, diejenigen Gesetze aber, welche den endlichen Existenzen selbst von Gott eingesenkt erscheinen, entweder bloß unserer, das Gewöhnliche zum Gesetz erhebenden subjectiven Vorstellung zugehören oder wenigstens in jedem Augenblick von einem willkürlichen Eingreifen Gottes durchbrochen werden können, der sie nach Belieben gelten oder nicht gelten lasse. Mit größter Kühnheit ist freilich erst neuerdings durch Perrone, dieses Haupt ultramontaner Theologie, der Satz behauptet worden, daß die Naturgesetze non nisi in conceptu nostro seien. Aber es geschieht dieß um den Preis, daß nicht bloß jede Selbstständigkeit der Welt, sondern auch jede Geltung höherer, ihr selbst inwohnender allgemeiner Potenzen und Ordnungen geopfert wird; auch die Arten und Gattungen, sagt Perrone, seien etwas bloß Subjectives, bloße Abstractionen unserer Vorstellung; das einzig Reale seien die Individuen, und diese regiere Gott durch lauter specielle Acte seines Willens, ohne je ein ihnen inwohnendes Gesetz, dergleichen eben keines existire, erst auf die Seite schieben zu müssen. Wir beneiden eine Apologetik nicht um derartige Mittel, die Wunder aufrecht zu erhalten. Auf diesem Wege

stehen wir nicht bloß am Ende jedes auf die Welt bezüglichen Erkennens und Denkens, sondern man müßte auf ihm, wofern nicht die kirchliche Lehrautorität entgegenstände, ans Ende aller Wissenschaft überhaupt, nämlich zu einer alle Gesetzmäßigkeit und alle Ideen auflösenden Skepsis, gelangen. — Indessen hat ja auch der einfache religiöse Glaube der Christen an einen wunderthätigen Gott doch nie gemeint, er müsse darum jenen inneren Zusammenhang der Natur aufgeben. Er hält im Gegentheil daran fest, daß Gott für gewöhnlich seine Zwecke in der Welt gerade mittelst der natürlichen Causalitäten zu verfolgen wisse und eben hierin seine unergründliche Weisheit zeige. Und bei den einzelnen Wundern, an welche die heilige Schrift glauben lehrt, ist ja schon auf den ersten Blick zu ersehen, daß sie jenen Zusammenhang auf keinen Fall schlechthin sollen gebrochen haben; die Wunderkraft hat vielmehr ihre eigenen Producte sogleich wieder ganz in denselben hineingestellt.

Die Frage ist für uns nun, ob nicht doch diejenige stete innere Gesetzmäßigkeit des natürlichen Weltlaufes, welche wirklich unser Weltbewußtsein fordert, auch mit demjenigen besonderen Wirken Gottes, zu welchem die Wunder gehören, in strengem wissenschaftlichen Denken sich vereinigen lasse. Bleibt nicht jene Stetigkeit so weit, als wir sie um jener Gründe willen wirklich behaupten müssen, trotz der Wunder vollkommen erhalten, wenn nur dieses Eingreifen des besonderen göttlichen Wirkens selbst auch wieder der Willkür entnommen ist, wenn nur die Orte, an welchen, und die Formen, in welchen es stattfindet, selber auch eine für uns erkennbare höchste Gesetzmäßigkeit darbieten?

In allen diesen Beziehungen weit mehr, als es früher geschah, den Ordnungen und Gesetzen des in seiner Freiheit weisen und guten Gottes nachzugehen, — das ist überhaupt die Aufgabe, welche der Theologie heutigen Tages gestellt ist. Es ist nicht ein bloßes Spiel mit Worten, wenn ein neuerer Theolog bemerkt hat: wie der Psalmist Gott bitte, uns erkennen zu lehren die Wunder in seinem Gesetz, so sollen wir auch erkennen das Gesetz in seinen Wundern.

Es kommt hier aber vor Allem darauf an, daß das Gebiet, innerhalb dessen wir Wunder annehmen zu müssen überzeugt sind, und das Wesen der Wunder selbst näher beobachtet und bestimmter bezeichnet und abgegrenzt werde.

Ein fortwährendes göttliches Wirken sehen wir, wie vorhin bemerkt worden ist, auch überall da, wo wir einen regelmäßigen Verlauf des natürlichen Daseins vermöge der ihm immanenten Kräfte und Gesetze anerkennen. Nicht blos die Ordnung dieses Verlaufs ist von Gott verordnet; nicht blos die Ziele, welchen er in diesen Ordnungen sich entgegenbewegt, sind von Gott festgestellt, sondern die Kräfte und Substanzen selbst sind fort und fort durch ihn gesetzt und erhalten, seine Kraft ist's, die in ihnen wirkt. Und will man wunderbar alles dasjenige göttliche Thun nennen, was Kräfte, die unser Verständniß übersteigen, voraussetzt, so haben wir hier schon überall eine Welt von Wundern. — Näher aber treten wir den von uns zu erörternden Wundern, indem wir die alle Welt durchwaltende göttliche Wirksamkeit in besonderer Weise auf einzelne Kreise und Punkte des geschöpflichen Daseins sich richten sehen. Auch hierauf führt schon das allgemeine sittlich-religiöse Bewußtsein, vollends das Grundbewußtsein des Christen, und zwar in vollkommener Harmonie mit dem Weltbewußtsein. In jenem Bewußtsein ist unabweisbar für uns gesetzt der unendliche und im Vergleich mit dem vernunftlosen Dasein ausschließliche Werth, welcher unter der Gesamtheit der irdischen Creaturen der Menschheit und zwar allen ihren Subjecten vermöge der Beziehung ihres Wesens zu Gott, ihrer Gottebenbildlichkeit, ihrer Bestimmung zur persönlichen Gemeinschaft mit Gott, zukommt, vollends der Werth eines solchen Kreises in der Menschheit, in welchem auf Grund der ursprünglichen Anlage und trotz der Sünde eine solche Gemeinschaft wirklich zur Realisirung kommt, und endlich solcher einzelner Subjecte, welche schon in dieselbe mit dem Mittelpunkt ihrer Persönlichkeit sich haben aufnehmen lassen und in ihr leben und weben. Gesezt sind für uns eben hiermit besondere Gegenstände und Zielpunkte des göttlichen Waltens. In Bezug aufs innere, geistliche Leben der Subjecte haben wir hier ein göttliches Wirken, welchem zwar die natürlich vermittelten Wirkungen und Rundgebungen Gottes in der äußeren Welt dienen, in welchem aber Gott selbst durch die hier dargebotenen Eindrücke unmittelbar der Persönlichkeit nahe kommen, unmittelbar von ihr ergriffen werden, unmittelbar mit ihr sich einigen will. Und sofern dieses innere, geistliche Leben der Menschen durch die Erfahrungen, welche das natürliche äußere Dasein sie machen läßt, und durch den Wirkungskreis, welchen sie darin finden, bedingt ist, findet nun der von Gott erweckte Glaube mit fester Gewißheit auch eine specielle Lenkung und Wirksamkeit Gottes auch auf

diesem äußeren Gebiete, damit es jene höchsten Zwecke Gottes an der Menschheit und ihren einzelnen Gliedern fördere. Nicht im Ganzen und Großen allein stellt Gott durch die Schöpfung, Natur und äußere Geschichte sein unsichtbares göttliches Wesen uns dar, sondern wie es ihm um die Persönlichkeiten als solche zu thun ist, so lenkt er auch die äußeren Lebenswege der Einzelnen dahin, daß sie je nach ihrem besonderen Bedürfnisse durch besondere Erfahrungen seiner Macht, Heiligkeit, Liebe und Gerechtigkeit ihn zu erfassen angeregt und in ihrer Gemeinschaft mit ihm und ihrem gottseligen Streben und Wirken gefördert werden, und je inniger Einer schon innerlich mit ihm verbunden ist, desto gewisser darf er in allen bedeutsamen Momenten seines irdischen Weges solcher Fügungen sich erfreuen. Wie ferner Gott alle Entwicklung der Welt und Menschheit durch große Stufen und Abschnitte hindurch fortschreiten läßt und zugleich im Lauf der Zeiten verschiedene in der Bestimmung der Menschheit liegende Aufgaben verschiedenen Kreisen derselben vorzugsweise zutheilt, so schließt sein Walten, welches die Pflanzung und Weiterbildung des religiösen Lebens bezweckt, für besondere Wendepunkte, Abschnitte und Gebiete der Entwicklung auch besondere äußere, diesem Zweck dienende Fügungen in Bezug auf größere Bestandtheile der Menschheit in sich.

Dieser Boden des sittlich=religiösen Lebens und der speciellen Vorsehung Gottes ist es, auf welchem wir dann auch die Wunder stehen sehen (vgl. hierzu besonders die Sätze von Schenkel und Ritschl). Vergeblich freilich wäre es, zu einer Apologetik des Wunders gegenüber von solchen Personen weiter zu gehen, welche von diesen Voraussetzungen nichts wissen wollen, — etwa weil schon hier unserem Verstand Unbegreifliches zugemuthet werde. Wer aber sie zugiebt, der wird zu fragen sein, ob er nicht hier schon mehr zugebe, ja wie ein unentreibbares Gut festhalte, als ebenderjelbe Verstand, mit welchem er dann doch gegen die Unbegreiflichkeit der Wunder sich sträube, zu durchdringen vermöge. Zugleich indessen bemerken wir, daß es schon hier um Sätze sich handle, welche freilich nicht äußerlich und handgreiflich sich demonstriren lassen. Wer sie annimmt, stützt sich, bewußt oder unbewußt, auf den unmittelbaren sittlich=religiösen Sinn und das Gewissen. Wer sie im vermeintlichen Interesse des Verstandes ansieht, wird sich erst mit dem, was doch dort auch ihm sich bezeugt, auseinanderzusetzen haben.

Auf die eigentlichen Wunder jedoch und auf die Stelle, welche sie einnehmen, sind wir mit dem bisher Gesagten noch nicht gekom=



men. Man hat jene Wirkungen, welche Gott im Inneren der von seinem Geiste ergriffenen menschlichen Geister vollbringt, ganz gut als „geistliche Wunder“ bezeichnet. Wunder nennen wir sie, sofern hier durch eine unmittelbare wirksame Beziehung Gottes auf einzelne Bestandtheile des endlichen Daseins, nämlich auf das Innere der Persönlichkeiten, etwas hervorgebracht worden ist, was diese für sich mittelst der ihnen von Natur inwohnenden Kräfte und mittelst der rein menschlichen Einflüsse ihrer Umgebung auf sie nimmermehr hätten hervorbringen können; ihr Wundercharakter wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß jenes Wirken Gottes nur in einem ethischen Prozesse, zu welchem menschliche Selbstbestimmung mitgehört, sich vollziehen will; wir können daher jene Bezeichnung nicht (mit Rothe) mißbräuchlich finden. Aber unter den eigentlichen Wundern nach dem gewöhnlichen Wortsinne, von welchen wir hier zu reden haben, verstehen wir doch etwas Anderes. Es sind Wirkungen Gottes auf bestimmte Punkte nicht des inneren sittlich-religiösen Lebens, sondern des äußeren, in die Sinne fallenden Naturgebietes. Und zwar sind es bestimmter solche Wirkungen, mit welchen Gott eben auch zu diesen Punkten sich in eine unmittelbare Beziehung setzt und nicht etwa blos in diejenige, in welcher er mit seinem steten Innewirken in den endlichen Substanzen und ihren Kräften zum ganzen Naturlaufe steht. Mittelfst höherer Kräfte als derjenigen, welche diesen Substanzen in ihrem Fürsichsein und in ihrem eigenen Wechselverkehr vermöge der steten schöpferischen und erhaltenden Thätigkeit Gottes eigen sind, wirkt er hier etwas, was jene für sich nie hervorzubringen vermocht hätten.

Zu diesen Wundern, sagen wir, sind unsere bisherigen Erklärungen noch nicht fortgeschritten. Ihr eigentliches Gebiet haben wir noch schärfer zu begrenzen. Es fällt herein in das Gebiet jener speciellen göttlichen Vorsehung und Wirksamkeit, welche auch den Lauf der natürlichen Dinge dem höchsten Zwecke Gottes, seiner Gemeinschaft mit den sittlich-religiösen Persönlichkeiten, dienen läßt. Auch ist, was die Apologetik wieder wohl zu merken hat, wahre Anerkennung für sie nur da zu erwarten, wo vor Allem für jene unmittelbare innere Beziehung Gottes zu uns mit ihren geistlichen Wundern das Auge sich geöffnet hat; ja erst wer selber diese Wunder an sich erfahren hat, wird auch recht sich erheben können zum Gedanken an eine Thätigkeit Gottes, die nicht minder herablassend als hoch und herrlich zum Behuf unseres inneren Heiles auch auf einzelne Theile

der äußeren Natur mit ihrer unmittelbaren Kraftwirkung eingreift. Wir werden ferner noch auf einen innigeren Zusammenhang der äußeren mit den geistlichen Wundern dadurch geführt werden, daß Gott eben solche Persönlichkeiten, welche durch die letzteren zu besonderer Gemeinschaft mit ihm erhoben sind, auch zu Gegenständen und namentlich auch zu Werkzeugen seines äußeren Wunderthuns zu machen pflegt. Allein keineswegs ist doch mit dem Wirken einer speciellen und speciellsten Vorsehung oder mit der innigsten Gottesgemeinschaft christlicher Persönlichkeiten überall auch schon ein Wunderthun Gottes in der Natur gesetzt. Auch wenn ein Christ ganz „wunderbare“ Tüßungen in seinem Lebenslauf zum Besten seiner Seele erfahren zu haben gewiß ist, meint er darum nicht schon eigentliche Wunder. Er verneint damit nicht, daß es doch lauter natürliche Kräfte gewesen sein können, durch deren ungeahntes, unberechenbares Zusammenwirken die ihn so mächtig ergreifenden Ergebnisse von Gott herbeigeführt worden seien. Auch das wird nicht postulirt, daß Gott wenigstens diejenige Combination der natürlichen Vorgänge und Kräfte, aus welcher der überraschende Erfolg hervorgegangen sei, durch eine besondere unmittelbare Einwirkung hergestellt habe und daß nicht vielmehr auch sie mittelst des von Gott vorherverordneten natürlichen Zusammenhangs der Dinge an die vorangegangenen Thatsachen und Situationen sich anschließe. Wir haben in der That kein Recht, auf solche Vorkommnisse, wie Rothe will, schon den Begriff des Wunders anzuwenden und hiernach die Weltregierung überall voll von Wundern zu finden. Wenn Rothe z. B. in so manchen plötzlichen natürlichen Todesfällen ein miraculöses Eingreifen Gottes in den Weltlauf sieht, so ist hiergegen die Frage A. Schweizer's, wer je den Nachweis leisten wolle, daß einem solchen Tode die natürliche Ursache als zureichende gefehlt habe, wohl berechtigt, — so völlig unberechtigt dabei Schweizer's Deutung der Rothe'schen Anschauung ist, wonach diese seinem eigenen, das wirkliche Wunder leugnenden Standpunkte verwandt sei; es ist Rothe eben auch dort, wie überhaupt, wo er von Wundern redet, mit diesem Begriffe sehr klarer und voller Ernst. Auch der Glaube an sogenannte wunderbare Gebetserhörungen in Dingen des äußeren Lebens wird sich bei besonnenen frommen Christen doch des Unterschiedes zwischen dem, was er hier erfahren haben will, und zwischen Wundern, wie sie die heilige Schrift glauben lehrt, wohl bewußt bleiben. Er hat kein Bedürfniß, darüber zu entscheiden, wird vielmehr überhaupt nicht von sich aus und immer nur schüchtern

in Fragen darüber sich einlassen, wie weit Gott durch ein besonderes höheres Eingreifen, wenigstens vermöge eines unmittelbar durch ihn hergestellten besonderen Ineinanderwirkens der natürlichen Causalitäten (gemäß jener Vorstellung Rothe's) den erbetenen Erfolg herbeigeführt habe, oder ob dieser auf so überraschende Weise doch wieder nur aus dem allgemeinen, von Gott für seine Zwecke geordneten Zusammenhang der creatürlichen Ursachen hervorgegangen sei; im letzteren Falle pflegt man bei weiterer Reflexion über das Verhältniß des Gebetes zu diesem Verlauf das Vorherwissen des menschlichen Gebetes durch Gott zu Hülfe zu nehmen, vermöge dessen Gott eben auch jenen Verlauf schon von vorn herein demgemäß angelegt habe: eine Auskunft, welche freilich nicht Sache des einfach naiven Glaubens ist und zugleich in weitere Schwierigkeiten hineinführt, übrigens in Schwierigkeiten, die, auch abgesehen von der Frage über das Gebet, das Verhältniß zwischen unseren freien Handlungen und der göttlichen Vorhersehung und Ordnung der Dinge unserem Denken immer bereitet und die unser endliches Denken wird tragen müssen, ohne sie genügend lösen zu können. Auch da ferner, wo man für jene Erfolge des Gebetes eine unmittelbare göttliche Einwirkung zu behaupten geneigt ist, pflegt doch das gläubige Nachdenken hierfür — ganz anders als bei den biblischen Wundern — sehr enge Grenzen einzuhalten. Am meisten wird wohl solche Einwirkung angenommen bei der Erhörung gewisser gottinniger Beter wider die Macht leiblicher Krankheiten: schwache Analogien derjenigen göttlichen Heilungskräfte, welche im Kreis der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte am ausgedehntesten thätig waren. Bei überraschender, den Ungläubigen für zufällig, den Gläubigen für wunderbar geltender Hülfe und Rettung aus anderen Nöthen nimmt man wohl am liebsten eine Einwirkung Gottes aufs Denken und Wollen anderer dabei mitthätiger Menschen an, wodurch den Umständen eine so unerwartete Wendung gegeben worden sei. Wir selbst können im Hinblick auf alle vorweisbaren Erfahrungen jene Bescheidenheit des Urtheils nur gutheißern und müssen mindestens einer solchen Begrenzung zustimmen. Sedenfalls haben wir hier noch keine Wunder vom großen und klaren Charakter der biblischen, welche der eigentliche Gegenstand des christlichen Wunderglaubens und so nun auch der Apologetik sind. Es fehlt vor Allem daran, daß, wie es diesen eigenthümlich ist, die göttliche Einwirkung, welche auf die Sinnenwelt sich richtet, auch selbst als solche offen in die Sinne falle

und hiermit allen unbefangenen Beobachtern als mächtiges, unabweisbares göttliches Zeugniß sich aufdränge.

So ist es denn innerhalb jenes Gebietes der speciellen göttlichen Vorsehung oder der Wirksamkeit des die Menschen zur Gemeinschaft mit sich heranziehenden Gottes das specielle Gebiet der biblischen Geschichte, bei welchem wir mit unserer Betrachtung des Wunders stehen bleiben. Eben dieses Gebiet aber steht ja, auch abgesehen von den einzelnen äußeren Wunderacten, vermöge der Grundthatfachen unseres christlichen Glaubens, Lebens und Erkennens als ein ganz besonderes Gebiet jenes göttlichen Wirkens für uns fest. So gewiß wir eines wahren Weges zur Gemeinschaft mit Gott und einer schon verwirklichten Gottesgemeinschaft und geistlicher Wunder geworden sind, so gewiß stammt dieß für uns ein- für allemal und fortwährend aus der großen Heils Offenbarung Gottes in Christus und durch seine ersten, von ihm besonders hierzu ausgestatteten Zeugen. Und weiter weist diese uns auf ihre Vorbereitung in Israel und im Alten Bunde zurück, die selbst wieder als eine fest zusammenhängende, nach höherem Gesetz verlaufende Geschichte göttlichen Heilswirkens sich uns zu erkennen giebt. Hier haben wir so jedenfalls einen ganz besonderen Kreis innerhalb der Menschheit, zu welchem Gott in wirksame geschichtliche Beziehung sich gesetzt hat, hier auch eine Mehrheit großer Stufen und Wendepunkte, für welche diese speciell gilt. Und schon auf Grund der äußeren geschichtlichen Zeugnisse kann Keiner, der auch nur den Inhalt der sichersten historischen Urkunden ordentlich würdigen und zugleich das Wesen und den Gang des allgemeinen, natürlichen, außerbiblischen religiösen Lebens mit der dort vorliegenden Lebensentwicklung gehörig zusammenhalten will, die dort vollzogene Geschichte ohne solche besondere Gottesthaten zu begreifen versuchen. Nicht ein willkürliches, zufälliges oder wenigstens für uns willkürlich erscheinendes Eingreifen Gottes also haben wir in den Wundern zu statuiren, sondern er selbst läßt uns Regel und Gesetz für sie erkennen in dieser ihrer Stellung innerhalb der Heilsgeschichte. Und so werden sich auch die einzelnen Wunder noch bestimmter (wie H. Plitt sich ausdrückt) als göttliche *σημεῖα* bewähren müssen durch ihre organische Hineingehörigkeit in jenes gesammte Reichswalten Gottes. Eben hiermit sind aber auch wieder die Voraussetzungen bezeichnet, ohne welche keine Apologetik erfolgreich auf eine Begründung des Wunderglaubens eingehen kann und welche wir freilich hier nicht weiter entfalten können; mag der Bericht von den einzelnen Wundern für

sich auch heute noch auf Einen, der für den Glauben gewonnen werden soll, möglichst stark einwirken: ein fester, echter Glaube an Wunder kann und soll für ihn doch nur entstehen auf Grund des Glaubens an jene Gesamtgeschichte und vermöge der inneren Beziehung, in welcher diese zu den Thatfachen unseres eigenen religiösen Lebens steht.

Im Ganzen der Heilsgeschichte wollen die Wunder betrachtet sein. Wer in jenes eingeht, dem wird mehr und mehr auch im Einzelnen ihre Stellung darin, die Bedeutung, welche sie dafür haben, und der concrete Charakter, welchen sie demgemäß tragen, in vollgenügendes Licht treten. Die Thatfachen selbst geben hier dem hingebenden Beobachter leicht noch weit reichere und tiefere Aufschlüsse, als in ausdrücklichen Erläuterungen und Andeutungen der schlichten Berichterstatter uns vorliegen. Eben auch hierin weiter zu forschen, hat die neuere Theologie mit Recht als ihre Aufgabe erkannt. Und füglich dürfen wir fragen, ob die Zusammenhänge, welche hier sich darbieten, und die sicher und fein geordneten Wege göttlich weisen und guten Waltens, die hier sich erschließen, denn je von der Sagenbildung der anfänglichen nachapostolischen christlichen Generationen hätten so erfunden werden können.

Mit Recht wird vor Allem der Zweck, für welchen dort die Wunder alle geordnet sind, näher beleuchtet; sie haben ihr Gesetz vor Allem im teleologischen Zusammenhang der Heilsgeschichte. Es galt, wie Rothe sich ausdrückt, in dem Menschen das Gottesbewußtsein zu reinigen und zu kräftigen, welches dieser in Folge der ihm und seiner Umgebung einwohnenden Sünde nicht im Stande war auf dem Grunde der bloßen natürlich gegebenen äußeren und inneren Data, mittelst deren Gott sich ihm wahrnehmbar machen will, richtig und sicher zu vollziehen. Wozu der Naturlauf nicht genügte, das sollte geschehen durch Data, welche außerhalb des Naturlaufs liegen, d. h. eben Wunder. Durch sie, sagt Rothe, will Gott den in ihrer Sünde blödsichtigen Menschen sich evident wahrnehmbar machen. — Betrachten wir aber noch näher diese Offenbarung Gottes, wie sie vornehmlich und am höchsten und reinsten in der Wunderherrlichkeit des eingeborenen Sohnes sich dargestellt hat. Was Gott in den Wundern evident werden läßt, ist eben dasjenige Gotteswesen, in welchem wir Christen nun überhaupt erst wirklich das wahrhaft Göttliche mit seinen höchsten und innersten Bestimmungen erkennen. Er läßt uns dabei namentlich aus den Machterweisungen sein ethisches Wesen hervorleuchten, wofür unser Sinn erst neu von oben geweckt



werden mußte und für welche auch die menschlich dichtende Wunder-  
 sage immer so wenig Verständniß zu zeigen pflegt, — in reinen, feinen,  
 zarten Zügen, wogegen alle Malerei außerbiblischer Wundergeschichten  
 so grell absticht. Das höhere, göttliche Eingreifen muß der Natur der  
 Sache nach zuvörderst den Eindruck höchster Kraft oder Macht her-  
 vorbringen. Auch die Erregung des stumpf gewordenen, im gewöhn-  
 lichen irdischen Dasein befangenen menschlichen Sinnes muß mit über-  
 raschenden, aufrüttelnden Eindrücken dieser Macht anheben. So hat  
 ja auch in den allgemeinen und natürlichen äußeren Offenbarungen  
 Gottes, welche für die ganze Menschheit fortgewährt haben, der Apostel  
 zuerst die „ewige Macht“ hervorgehoben (Röm. 1, 18.). Aber der  
 wesentliche Inhalt der Machtthaten des Gottessohnes ist dann die  
 ewige Güte und Liebe. Sie läßt sich herab zu den äußeren Noth-  
 ständen, für welche jener Sinn zunächst nach gnädiger Hülfe von oben  
 zu spähen pflegt und von welchen aus sie ihn zum Vertrauen gegen ihre  
 aufs Höchste und Nöthigste zielenden Absichten und zum Ergreifen  
 ihrer wahrhaften Lebensgaben weiter führen will. Sie richtet sich ganz  
 besonders auf das Gebiet desjenigen Nothstandes, welcher am engsten  
 mit der Seelennoth, der sie das Heil bringen will, zusammenhängt, —  
 auf das Gebiet des Todes und der Krankheit in seinem Zusammen-  
 hang mit der Sünde und dem Fluch der Sünde. In Vergebung der  
 Sünden heißt sie leiblich Kranke; von der leiblichen Heilung aus treibt  
 sie dieselben weiter, von der Sündenmacht sich lösen zu lassen. Dabei  
 waltet in Jesus bei diesem leiblichen Wunderthun schon dasselbe lie-  
 bende, in die Noth mit eingehende Mitgefühl, in welchem er dann  
 als das Gotteslamm sühnend unsere Sünden trägt (vgl. Matth. 8, 17.).  
 Die äußere Gabe der Güte und Wirkung der Lebensmacht wird auch  
 unmittelbar zum Bilde und mahnenden Hinweis aufs Höchste, was  
 der wunderthätige Herr schon jetzt und vollends für die Zeit der Voll-  
 endung von sich ersehnt und gehofft haben will: vom irdischen Brod  
 aus weist er hin aufs Himmelsbrod, das er giebt und selbst ist; den  
 Todten erweckend stellt er sich dar als denjenigen, von welchem die  
 große Auferweckung für die Ewigkeit ausgehen wird und welcher selbst  
 die Auferstehung und das Leben ist. Und in allem dem Gesagten  
 liegt nun auch schon, daß diese Wunder, indem sie Gott dem mensch-  
 lichen Bewußtsein „evident“ machen, zugleich immer auch das Herz  
 des Menschen ergreifen und in lebendiger Bewegung zu dem Gotte  
 der heiligen Liebe hinziehen wollen. Jenes Evidentwerden selbst voll-  
 zieht sich erfolgreich für das Subject nur, indem dieses so in seinem sitt-

lich-religiösen Lebensmittelpunkte die empfangenen Eindrücke aufnimmt. Die offenbarende Thätigkeit im engeren Sinne geht auch bei dem Gebrauche, welchen sie von den Wundern macht, immer mit der erlösenden und belebenden Hand in Hand.

Noch aber bedarf dieß, daß die so gearteten Wunder zum Glauben an Gott führen sollten, einer näheren Bestimmung. Sie, diese äußeren, sinnlichen Vorgänge, wirken zu diesem Zwecke schon durch ihr Aeußeres, namentlich durch jene Kundgebung übernatürlicher Macht, auch durch die Anziehungskraft, welche die Liebe schon mit ihren äußerlichen, physischen Hülfsleistungen und Gaben ausübt. Allein das eigentlich Bestimmende für das Subject, welches zum Glauben zu bringen ist, soll doch dieß nicht sein. Eine Anhänglichkeit an den Wunderthäter aus Lust und Begierde nach diesen Gaben ist natürlich nicht der Glaube, welchen Jesus sucht. Und was die Kundgebungen der Macht betrifft, so ist gerade dieß charakteristisch für Jesu Wunderwirken, daß er doch keinen Glauben erzielt, der durch sie erzwungen wäre oder seinen eigentlichen Grund in ihnen hätte oder wenigstens an ihnen als einer nothwendigen Bedingung haftete. Es folgte das aus dem innerlichen, geistigen, ethischen Wesen desjenigen Glaubens, der in die Gemeinschaft mit Gott bringen soll. Die eigentliche, wesentliche und entscheidende Wirkung auf die Menschen, um solchen Glauben herzustellen, mußte von demjenigen Eindruck des Wortes und der ganzen Persönlichkeit Jesu ausgehen, welchen sie in jenem ethischen Mittelpunkt, im Herzen und Gewissen, empfangen sollten. Die Wunder selbst sollten nur wirken im Zusammenhange mit diesem Eindruck; daher auch die Vorsicht Jesu gegen eine Ausbreitung seiner Wunder für sich im Munde von Leuten, welche zwar großes Aufsehen von ihnen machten, aber ihre und seines ganzen Wirkens innere Bedeutung nicht mit erfaßten. Auch um jenes Höhere, was die Wunder selbst abbildeten, den Geistern ans Licht zu stellen, bedurfte es erst noch eben seines Wortes. — Am liebsten fände der Herr einen Glauben, der da glaubt, auch ohne Zeichen und Wunder zu sehen. Um jenes stumpfen Sinnes der Menschen willen, der, von Gott abgekehrt, am Irdischen und Sinnlichen klebt, tritt er nun mit seiner Gottesmacht eben auch in dieses Sinnliche ein, durch diejenigen Eindrücke, welchen der natürliche Mensch zunächst noch am meisten offen steht, denselben anregend und aufrüttelnd, um ihn von hier weiter hinauszuführen zu den hohen göttlichen Lebensoffenbarungen und auch zu einem Glauben, der nicht sieht und doch glaubt. Aber wo trotz seines

Wortes und auch trotz der Kunde von seinen bereits vollbrachten Thaten die Herzen hart geblieben sind, da kann er auch nicht weiter Wunder thun, wie z. B. in Nazareth. Und so weit er auch in Wundern thätig ist, haben sie immer gerade das Eigenthümliche, daß die Gottesmacht in ihnen nie so sich steigert, um alle Einreden eines verhärteten Sinnes wenigstens für die Zeit des ersten Eindruckes niederzuschlagen und einen Glauben zu erzwingen. Ja, welches bescheidenes Maß ist doch ihnen bei all ihrer Hoheit eigen, wenn man sie vergleicht mit Gottesthaten, welche eine wundersüchtige Phantasie ausdenken möchte oder welche die Juden von ihrem Messias erwarteten, ja welche auch die messianischen Weissagungen der Propheten selbst haben erwarten lassen! „Zeichen vom Himmel“ forderten die Pharisäer von ihrem Messias; solchen gegenüber galten ihnen die Thaten Jesu noch gar nicht für wirkliche Messiaszeichen, für rechte Wunder. Und in der That hatten ja, worauf wir schon im ersten Theil dieser Abhandlung hinwiesen, die Propheten die gewaltigsten, allerwärts sichtbaren Vorgänge am Himmel und vom Himmel her für die große messianische Offenbarung angekündigt; daran schließt sich auch Jesus selbst mit seinen Aussagen über die Zukunft, über seine schließliche Wiederkunft an; warum that er nicht auch damals schon den Erwartungen mit einem solchen „Zeichen des Menschensohnes“ Genüge? Wir haben oben auch schon bemerkt, daß die Menge seiner Wunderthaten nicht einmal denen Mose's, seines einen größten Vorgängers, sondern vielmehr nur denen eines Elia oder Elisa gleichartig erschienen; sie fallen nicht so wie die Mose's, ja auch einzelne des Elias der ganzen Menge in die Augen, beziehen sich nicht so unmittelbar auf die Masse des Volkes, setzen nicht so umfangreiche Naturelemente in Bewegung; die wunderbare Speisung Jesu, welche man hier noch am meisten beiziehen möchte, scheint doch gerade einen Vergleich mit der mosaischen Speisung zu ihren eigenen Ungunsten herauszufordern. Wir meinen nicht, daß wirklich in Jesu Wundern eine an sich geringere Gottesmacht thätig gewesen sei; aber warum hat sie nicht auch für die Auffassung der damaligen Subjecte ebenso und noch viel mehr sich offenbar gemacht? Die Ursache liegt in demjenigen Charakter, welchen der Glaube der Heilsgenossen tragen sollte, auch während Wunder ihn zu wecken mithalfen. Die mosaische Offenbarung, die mit jenen Machtthaten des furchtbar heiligen und zugleich gütig hilfreichen Gottes Eindrücke auf die ganze Masse zum Behuf ihrer Zucht und Bildung erzielte, mußte hiergegen noch darauf verzichten, die ein-

zelnen Subjecte zu jenem wahren, geistlich gearteten Glauben umzugebären und mit dem reinen, vollen Zuge des Herzens ihrem Gott und Herrn zu einigen. Jesu Wunder sind vor Allem ein Wirken auf die einzelnen zunächst davon betroffenen Seelen, um deren volle, tiefinnerliche Wiederbringung zu Gott es sich handelt; sie sind Mittel einer Thätigkeit, welche bei keinen anderen als jenem ethisch erzeugten Herzensglauben sich genügen lassen darf und Acte, die einen schlechten Glauben erzeugen möchten, geradezu vermeiden muß. Dasjenige Wunder, welches auch äußerlich den mächtigsten Eindruck zu machen geeignet war und dem wahren, das Heil ergreifenden Glauben zur festen, thatsächlichen Grundlage werden sollte, gehört dann freilich eben der neutestamentlichen Offenbarung an, — die Auferstehung Jesu und seine Erscheinung in wunderbar verkörperter, himmlischer, unvergänglicher Leiblichkeit; aber es vollzieht sich gerade nicht vor der noch stumpfen, hartherzigen Menge, um etwa sie durch seinen Eindruck zu überwältigen; Jesus erscheint so blos den ihm bereits innig ergebenen, wenn gleich noch in ihrem Glauben schwachen und trägen Jüngern.

Wir müssen uns versagen, den teleologischen Charakter des Wunders und seine Beziehung auf den Glauben der Menschen noch concreter an einzelnen Beispielen der Wunder Jesu zu beleuchten, — zu zeigen, wie er hierbei bald das Innere der zu Heilenden selbst, bald auch mehr nur den Glauben Anderer, denen er ihre Bitte um die Heilung jener gewährt, im Auge hat, wie er bei jenen bald schon den sehnächtigen, hinnehmenden Glauben vorfindet, bald ihn erst in seinem Herantreten an die Persönlichkeit der Leidenden anregen will, wie er bald Kranke, Blinde, Todte mit seinem bloßen auch in der Ferne wirkenden Worte herstellt, bald auch sinnliche und zwar an sich höchst unscheinbare Mittel, z. B. für jenen Blinden den Speichel und Roth und das Wasser des Siloah, anwendet. Wir fügen nur für die zuletzt erwähnten Fälle die Bemerkung bei, daß dieses Thun des Herrn, der ja sonst Gleiches und Größeres mit dem bloßen Wort ausrichtete, ohne Zweifel auch teleologisch und pädagogisch, nämlich aus seiner Rücksicht aufs Innere der Hülfbedürftigen, erklärt sein will und hier seine schöne Erklärung findet. Demjenigen Blinden, der nicht blos seine Person zu schauen unfähig war, sondern auch von seinem wunderbaren Wohlthun noch nichts erfahren hatte, drückt er zuvörderst eben auch im sinnlichen Mittel und Eindruck die Gegenwart seiner hülfreichen Macht und Liebe aus, regt ihn zum Glauben an diese an und läßt zugleich den erwachten Glauben im Gehorsam, womit der

Leidende zum Siloahwasser geht, sich erproben. Aehnlich begegnet er dem für seines Wortes Eindruck verschlossenen Taubstummen mit dem sinnlichen Mittel (Marc. 7, 33.), nachdem er ihn erst zu stiller innerer Sammlung von dem Volke besonders genommen hat.

Im Ganzen und bis ins Einzelne herein hat die Wunderthätigkeit bei allem Außerordentlichen, was ihr gegenüber vom sonstigen Naturlauf zukommt, ihre im ethisch-teleologischen Zusammenhang begründete Regel und Gesetzmäßigkeit in Bezug auf die Epochen und einzelnen Punkte, wo sie eintritt, wie auch in Betreff der bestimmten Formen, welche sie annimmt. Wir bleiben gemäß den Weisungen, welche die biblischen Zeugnisse selbst uns unverkennbar an die Hand geben, weit davon entfernt, ein willkürliches, bald da, bald dort vom Allmächtigen beliebtes Eingreifen zu lehren.

Nicht bloß das Zweckverhältniß aber, sondern auch die wirkende Ursache der Wunder kann und will näher untersucht sein, wenn nach der ihnen eigenen Gesetzmäßigkeit gefragt wird.

Es ist nicht einfach die göttliche Allmacht oder Kraftfülle für sich, was in ihnen auf jene Zwecke hinwirkt. Wir haben es vielmehr weit- aus am meisten mit solchen Werken zu thun, welche durch höhere, göttliche Kraft von menschlichen Persönlichkeiten vollbracht werden oder bei welchen diese zu Werkzeugen jener Macht geworden sind. Die wirkende Ursache sind die göttlichen Kräfte in ihrer irgendwie vollzogenen Verbindung mit solchen Personen. Nicht zufällig oder regellos aber vollzieht sich wiederum diese Verbindung. Die wunderhafte Begabung schließt sich, wie wir schon oben bemerkten, an die besondere Beziehung an, in welcher die Personen mit ihrem inneren geistlichen Leben zu Gott stehen, an die Gemeinschaft mit sich, zu welcher er sie über ihre profane und auch fromme Umgebung emporgehoben hat, an die sonderliche Innigkeit des Glaubens, mit der sie ihren Gott für ihr gesamntes Leben und Wirken erfaßt haben und für alle Fälle des Wirkens wieder neu erfassen; eben in diesem Glauben vermögen sie es, auch Wunder zu vollbringen. So finden wir es bei Mose, bei den wunderthätigen Propheten, so namentlich bei den ersten Jüngern und Boten Christi. Daß dann bei jenen bestimmten Personen die sittlich-religiöse Gemeinschaft mit Gott die Ausstattung mit den auf den äußeren Naturlauf wirkenden Gotteskräften zur Begleitung hatte, während sonst auch eine sehr große Innigkeit der Gottesgemeinschaft nichts Gleiches mit sich bringt, — dafür ist die Ursache vor Allem wieder in den Zwecken zu suchen, für welche Gott eben jene aus-



rüsten wollte, in dem besonderen Beruf, der für besondere Epochen der Heilsgeschichte ihnen zufiel. Zugleich aber stellt sich uns jene Ausstattung in wesentlichem innerem Zusammenhange mit der Eigenthümlichkeit des ganzen, in ihrem inneren Leben waltenden göttlichen Geistes dar. Denn von dem Geiste, wie er in den Frommen insgemein lebt, unterscheidet dieser sich auch schon durch die besondere Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des Lebens, das er in jenen weckt durch die eigenthümliche unmittelbare Gewalt, womit er ihr gesamtes Innere ergreift, durch den besonderen Reichthum, mit welchem er überhaupt zuerst über sie sich ergießt, um von ihnen aus und durch ihren Dienst dann auch in alle einzelnen Adern der Menschheit und der verschiedenen menschlichen Lebensgebiete weiter zu strömen. Sene größere Originalität und hinreißende Macht des Geistes ist auch jenen alttestamentlichen Organen Gottes gegenüber von den gottinnigen nachapostolischen Christen eigen, die freilich in Hinsicht auf das eigentliche, stete Innenwohnen Gottes mit seinem Geiste der Wiedergeburt und Kindschaft freudig erfahren dürfen, daß schon der Kleinste im Himmelreiche größer sei als alle zuvor vom Weibe Geborenen. In den ersten Jüngern Jesu endlich hat der göttliche Geist eben als Geist der Wiedergeburt zugleich mit der größten Originalität, Fülle und Macht sich ergossen. Die Unmittelbarkeit, mit welcher er vom inneren Mittelpunkt aus die einzelnen Gebiete des Seelen- und Geisteslebens erfasst, zeigt sich in der Art, wie das dem Herzen eingeprägte Göttliche auch sofort dem objectiven Bewußtsein der Subjecte als Gegenstand der Anschauung, der Gnosis, der Lehre sich entfaltet, in den neuen Zungen, in welchen das volle bewegte Innere der Subjecte mit unmittelbarem Drange ausbricht, in der praktischen Energie und tactvollen Geschicklichkeit, womit sie ihre Berufsarbeit in der Menschheit und namentlich in der Gestaltung und Leitung der Gemeinde aufnehmen. Eben dieser Geist ist es, vermöge dessen ihnen auch die Fähigkeit zu Theil wird, mit höheren Kräften weiter hinüberzugreifen in den Gang der äußeren Natur, besonders in die Leiden der menschlichen Leiblichkeit. Die apostolische Wunderkraft gehört zu der gesammten Geistesfülle, welche dort in die Menschheit in der größten, einzigartigen Epoche ihrer Geschichte eintrat, bei der Geburt der Kirche Christi. Und hier mögen wir uns mit Zweifeln erinnern an eine Analogie des Naturlebens selbst, wo ja auch die Momente, in welchen ein Neues geboren wird, nicht unter den Gesetzen der sonstigen gewöhnlichen Entwicklung stehen, sondern einen Reichthum eigenthüm-

licher Triebe, Kräfte und Formen wachrufen, nach vollbrachter Geburt aber die sonstigen Lebensgesetze wieder in ihre gewöhnliche Wirksamkeit treten. Immer aber bleibt auch die Bethätigung der einmal durch den Geist gesetzten Wundergabe ethisch vermittelt. Nur für die bestimmten Zwecke, welche Gott dem mit ihr ausgestatteten Subjecte in der Arbeit des Berufes zuweist, wird sie thätig. Und sie wird thätig nur in der Weise, daß für jeden Act die Subjecte in Glauben und Gebet neu zum Gotte des Geistes und der Macht sich erheben.

Auf die Wunderthaten Jesu selbst sind wir hier noch nicht wieder zu reden gekommen. Von ihnen hört man wohl oft sagen: sie vollends können für den christlichen Glauben so wenig Befremdliches haben, daß sie vielmehr bei Jesus, dem Gottessohne, gerade als das wahrhaft Natürliche, seiner göttlichen Natur Adäquate betrachtet werden müssen. Der Gott im Fleische, leibhaftig in dieses sinnliche Dasein eingetreten, greife allmächtig auch in seine ganze sinnliche Umgebung ein. Mit dem Wunder aller Wunder, mit der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu, sei auch schon der Quell alles Wunderwirkens gegeben. Und fürwahr, — so sagen auch wir nun mit Anschluß ans Vorherige — wenn der allmächtige Gott überhaupt in lebendige Beziehung zur Menschengeschichte sich gesetzt und wenn er hierbei auch schon schwachen Adamsöhnen aus der Gemeinschaft mit ihm wunderbare Kräfte hat zufließen lassen, was haben wir erst zu erwarten von dem in Gemeinschaft des Wesens mit ihm stehenden Gottessohne! Indessen möchten wir hier doch besonders noch die andere Seite betonen, nämlich nicht bloß dieß, daß es göttliches Wesen ist, was hier persönlich und leibhaftig in die geschichtliche Entwicklung der Menschheit und Welt eintrat, sondern ganz besonders dieß, daß es sonst geltende Normen menschlicher Entwicklung sind, in welchen gerade auch das Leben und Wirken des die Fülle der Gottheit in sich tragenden Sohnes sich bewegt, daß auch seine persönliche Beziehung zu Gott bei ihrem einzigen, höchsten Inhalt und Charakter doch zugleich wieder derjenigen der vorangegangenen und folgenden Gottesmänner analog ist, daß auch sein Verhalten im Wunderthun doch dem ihrigen wieder gleicht wie das vollendete Urbild dem es in Schwäche vorbereitenden Vorbild und dem von ihm aus erzeugten Abbilde. Setzen wir in ihm, dem eingeborenen Sohne, schon ursprünglich mit seinem irdischen Dasein jene Fülle der Gottheit überhaupt, so ist doch dasjenige, was zunächst als Kraftanlage, Trieb, Regung unmittelbar in ihm war, auch für ihn erst in menschlich-sittlicher Entwicklung, unter dem Ein-

fluß der Erziehung, im Umgang mit dem göttlichen Offenbarungsworte, in stetem sittlich-religiösen Verkehr mit dem Vater selbst und in steter gottgemäßer Selbstbestimmung zu seinem persönlichen Eigenthum im vollen Sinne des Wortes geworden. Und wie bei den wiedergeborenen Christen, nachdem von Christus aus das Göttliche auch in ihnen Wohnung gemacht hat, fort und fort das als eigenthümliches Gesetz geistlicher Lebensentfaltung sich erweist, daß ihr Leben, je reiner und voller es bereits ist, desto inniger immer neu zum Vater sich hinkehrt und nur im Verkehr mit ihm und durch stets neue Anregung von ihm fortbesteht und fruchtbar wird, so sehen wir auch den menschengewordenen Gottessohn, und zwar auch als er schon zur vollen Mannesreife und Wirksamkeit gelangt ist, in steter Erhebung zum Vater und hinnehmendem Gebetsverkehr mit diesem das ihm inwohnende Leben entfalten und auswirken. Was dann speciell seine Wunder anbelangt, so wird die in ihm ruhende Causalität des Wunderwirkens erst erregt, und zwar von oben her, indem er seinen bestimmten messianischen Beruf antreten soll. Und während sie eben in ihm ruht, während er z. B., zu einer Todtenerweckung schreitend, sich selber vermöge seines Wesens die Auferstehung und das Leben nennt, läßt er doch nicht minder deutlich die einzelnen Wunderthaten als etwas vom Vater durch Gebet Empfangenes erkennen. Der sittlich-religiöse Act und Habitus, in welchem wir Menschen Gott in seiner Liebe und hülfreichen Macht ergreifen, ist der des Glaubens. Wir könnten Bedenken tragen, von diesem auch beim Gottessohne zu reden, weil er bei uns bestimmter das Verhalten solcher Personen zu Gott ist, welche von unten her sind und die Liebesmacht Gottes vor Allem als eine erlösende und vergebende erfassen müssen. Dennoch berechtigt uns die Schrift selbst, auch jenes Verhalten Jesu zu seinem Gott unter den Begriff des Glaubens zu stellen (vgl. Hebr. 12, 2. 2, 13.). Wir dürfen auch in Betreff seiner Wunder mit Nothe aussprechen: „Ich weiß nicht anders, als daß er (wie er selbst bezeugt, Joh. 11, 41. 42.) seine Wunder kraft seines Glaubens gethan hat.“ — Es erhellt, wie wenig der Charakter des Wunderthuns Jesu damit schon getroffen ist, daß man sagt, er sei die wandelnde Allmacht gewesen. — Hirzel führt in tiefsinnigen Gedanken das Wunderthun des Herrn auf seine einzigartige Stellung in der Welt zurück, sofern er hier zwar als einzelner Punkt sich gefunden habe, aber nicht als vereinzelter, sondern im innigsten Zusammenhang sowohl mit allen einzelnen Punkten als mit dem dynamisch zu denkenden Centrum; ursprünglich, wahrhaft und

ganz stehe er unmittelbar mit dem Centrum in Verbindung, während andere Menschen erst durch seine Vermittelung dazu gelangen; er sei der Repräsentant desselben in der Peripherie, derjenige sichtbare Punkt, worin das Centrum seine dynamische, wirksame Präsenz in singulärer Weise offenbare. Wir müssen bei solchen Aussagen nur wieder darauf dringen, daß, wie das Centrum nichts Anderes als der lebendige persönliche Gott selbst ist, so für das Verhalten Jesu zu ihm immer zugleich jener ethische und darin echt menschliche Charakter festgehalten werde.

Mit den Wundern, welche so von der göttlichen Macht durch die menschlichen Träger derselben gewirkt werden, haben wir diejenigen zusammenzustellen, welche an der Person solcher Gottesmänner, zu meist wieder an der Person Jesu, durch besondere göttliche Causalität sind hervorgebracht worden. Bedingt ist diese Causalität in ihrem Wirken auch hier durch die ganze innere Beziehung solcher Persönlichkeiten zu Gott. Bei Jesus erscheint das größte Wunder, das an ihm sich vollzieht, nämlich seine Auferstehung, geradezu durch sein eigenes Wesen gefordert: es war nicht möglich, daß dieser Heilige die Verwesung sehe; und zugleich ist das, was vermöge seines natürlichen und sittlichen Wesens durch Gottes Macht an ihm gewirkt wird, Gegenstand seines eigenen, mit Gott geeinten und in Gott mächtigen Willens: er selbst nimmt sein Leben wieder, wie er es dahingegeben hat, gemäß des Vaters Gebot (Joh. 10, 17 f.).

Weit mehr entzieht sich unserer Betrachtung das Causalverhältniß bei denjenigen Wundern, welche ohne den Dienst menschlicher Persönlichkeiten an der unpersönlichen Natur zur Erscheinung kommen: so auch im Neuen Testament z. B. bei Stimmen, welche vom Himmel her gehört werden. Wer auch hier eine weitere Vermittelung suchen wollte, müßte etwa an einen Dienst der Engel denken, wie denn auch z. B. Leibnitz und Rothe von durch Engel gewirkten Wundern reden, — obgleich unserem verständigen Einblick die Sache kaum dadurch näher gebracht werden wird. Immer aber ist auch hier Gottes besonderes Einwirken bedingt durch seine Beziehung auf besondere, es hervorruhende Momente und Umstände der Heilsgeschichte innerhalb der Menschheit und auf die Persönlichkeiten, auf welche es zunächst sein Absehen hat.

Wir haben wahrlich nicht nöthig, nach dieser ganzen teleologischen und ätiologischen Betrachtung der Wunder uns noch weiter zu verwahren gegen die Vorstellung von einem willkürlichen Eingreifen des

göttlichen Machtwillens, welche besonders Weiße dem Wunderglauben immer wieder meint vorrücken zu müssen. — Auch die „Unmittelbarkeit“ des göttlichen Eingreifens hat sich uns mit jener durchgängigen Gesetzmäßigkeit desselben näher bestimmt. Es bleibt ein unmittelbares Eingreifen der höchsten Macht gegenüber vom Proceß der bloßen Naturcausalitäten, in welchen es eintritt. Wir sehen aber, an welcherlei Vermittelungen und Bedingungen diese Macht bei ihrem Eintritt in die Geschichte doch durchweg wieder sich selbst geknüpft hat. — Zu jener Gesetzmäßigkeit gehört ferner namentlich das bestimmte Maß, welches vom Wunderwirken immer inne gehalten wird. Vorweg ist natürlich nirgends zu denken an solche Wirkungen, in welchen der Inhalt der ganzen Machtvollkommenheit Gottes sich mit einem Mal gleichsam ergösse über die Welt her und womit freilich die ganze Weltentwicklung sofort zu Ende wäre. Nicht einmal ein absolutes Schaffen einzelner neuer endlicher Substanzen begegnet uns, sondern nur eine wunderbare Umgestaltung des gegebenen Stoffes; es bleibt die Grenze zwischen der ursprünglichen Schöpfung und zwischen der fortwährenden Leitung des Creatürlichen, zu welcher das Wunder gehört. Wir haben gesehen, wie weit die Wunder Jesu auch hinter jenen Wundererwartungen gemäß ihrem Zweck und ihrer göttlichen Norm zurückblieben. Wollte man hiernach sagen, daß, wie schon Spinoza einwandte, die angebliche Macht des absoluten Gottes im Wunder ja doch wieder als eine limitirte sich darstelle, Gott also doch nicht, wie z. B. Rothe wolle, darin handgreiflich sich evident mache, so können wir hierauf nur erwidern, daß eben auch die Wunder selbst nicht schon für sich als einzelne äußerliche Vorgänge den Glauben an den gegenwärtigen Gott hervorbringen und erzwingen wollen, daß sie insoweit allerdings noch einem widerstrebenden, nach verborbenen Naturcausalitäten weiter forschenden Verstande Raum geben, daß sie vielmehr wahrhaft wirksam werden wollen erst vermöge ihrer Stellung im zusammenhängenden göttlichen Offenbarungswerk überhaupt und namentlich vermöge des mit ihnen verbundenen Gotteswortes, dessen Eindruck auf den inneren, sittlich-religiösen Sinn ihre sinnlichen Eindrücke nur beigeordnet sind.

Man hat gesagt, der Wunderglaube stehe auf einem Boden mit Magie oder Zauberei. Und versteht man unter „Magischem“ jede unmittelbare, durch die bloßen Naturkräfte nicht erzielbare Einwirkung aufs endliche, natürliche Dasein, so hat freilich, wie auch Rothe bemerkt, das Wunder etwas Magisches. Von Allem aber,



was man sonst Zauberei nennt, unterscheidet sich das Wirken der Wunderthäter, von welchen wir reden, durchweg darin, daß es nicht geschieht vermöge einer durch Natur oder Kunst dem endlichen Subjecte zugefallenen Kraft oder eines solche Kraft in sich schließenden Dinges, Wortes u. s. w., noch in eigener willkürlicher Anwendung einer solchen höheren Kraft, sondern aus jener höchsten persönlichen, ethischen Gemeinschaft mit dem persönlichen Gotte heraus und je nach den Weisungen und höchsten Zwecken seines Willens. Da fragen wir mit Rothe: könnte etwa Gott nicht so zaubern, so zaubern lassen? Und von demjenigen Gebiete, auf welchem freilich kein Zaubern stattfindet, nämlich vom Gebiete der persönlichen, moralischen Wirkungen, zu welchen eben als solchen die eigene Selbstbestimmung des sie erfahrenden Geschöpfes mit gehört, halten wir, wie Rothe mit Recht erklärt, auch so das Zaubern fern. Ja gerade damit er es hier fern halte, damit er die Menschen nicht magisch wieder zu sich ziehen müsse, gebraucht Gott auch die Wunder gemäß der Art, wie er allein zur Erweckung eines wahrhaft persönlichen, ethisch gearteten Glaubens sie mitwirken läßt.

In dieser Beschaffenheit also, in dieser Ordnung und harmonischen Gesetzmäßigkeit stellen die Wunder, von welchen die Schrift zeugt, sich uns dar, wenn wir uns nur die Mühe geben wollen, sie eines tieferen Einblicks zu würdigen, anstatt a priori über ihre „Vernunftmäßigkeit“ abzusprechen.

Sehen wir nun wieder auf den Gott, der durch sie auf sonderliche Weise in diese Welt hereinwirkt, so können wir nur wiederholen, wovon wir schon oben sprachen: wir können und wollen den Glauben an dieses Wirken nur festhalten auf Grund des Glaubens an einen solchen Gott überhaupt, der als lebendiger, persönlicher Geist der Welt gegenübersteht und zugleich ihr und jedem Moment und Element ihres Daseins und auf specielle Weise den Persönlichkeiten in ihr durchweg wirksam nahe ist. Nur ein solcher Gott kann zu diesen Persönlichkeiten und zu dem sie umgebenden natürlichen Dasein auch in diejenige besondere Beziehung treten, vermöge deren er in der Natur zum Besten der Menschen auch mit jenem unmittelbaren Eingreifen wirksam wird. Es kann davon auf pantheistischem Standpunkt freilich nicht die Rede sein; regt sich dennoch auch in Menschen, welchen jener Gott des Christenthums fremd ist, ein dunkler Drang, über den Bann der bloßen gewöhnlichen Naturcausalitäten und natürlichen Mittel hinauszukommen, so führt er sie nur etwa zu einem un-

klaren, phantastischen und abergläubischen Streben darnach, gewisser verborgener, außerordentlicher, möglichst umfassend wirkender Naturkräfte habhaft zu werden oder gar durch Eindringen in ein naturhaft vorgestelltes dunkles Centrum der Welt eine centrale Macht zu erlangen; ja gerade auf dem Boden eines mehr bewußten oder mehr nur unbewußten naturalistischen Pantheismus, keineswegs auf dem des christlichen Theismus werden wir überhaupt die eigentliche Quelle magischen Dichtens und Trachtens und vermeintlicher magischer Wissenschaft zu suchen haben. Und mit Bezug auf jenes durchweg voraussetzende Wesen Gottes, des absoluten persönlichen Geistes, fassen wir jetzt namentlich auch noch einmal jene maßvolle Bestimmtheit der Wunder ins Auge. Für einen Spinoza vereitelt das Imitirtsein der Wunderwirkung, von welchem er redet, nicht bloß die Bedeutung und den Zweck, welchen die Wunder haben sollten, sondern gemäß seinem unpersönlichen und abstracten Gottesbegriff ist jeder Gedanke an Imitirung der Wirkung ein directer Widerspruch gegen die Idee eines unmittelbaren Wirkens des Absoluten: was so aus dem Absoluten hervorginge, müßte selbst auch schlechthin unendlich sein. Unser Gott hingegen, der als persönlicher Geist sich selbst bestimmt und dessen Macht nicht etwa in unwillkürlichem Drange sich ergießt, kann und will, wie er selber das Endliche in seinem Liebeswillen gesetzt hat, so auch bei jenem unmittelbaren Eingreifen in dasselbe die Wirkung seiner an sich unendlichen Macht dahin bestimmen, daß sie dieses nicht aufhebe, vielmehr in dieses nur ein Product hereinsetze, das dann selbst wieder ganz dem Zusammenhange des Endlichen angehöre. Wir haben eine solche Selbstbestimmung Gottes ja auch schon allenthalben in seinen, zubörderst für uns feststehenden, geistlichen Wundern. Und wir haben keinerlei Grund, an ihr für jenes Einwirken aufs Gebiet der sinnlichen Dinge Anstoß zu nehmen. — Darüber aber, daß zum Abgehen von jener Grundauffassung des göttlichen Wesens auch die Ergebnisse einer sogenannten modernen Wissenschaft durchaus keinen Anlaß geben, sind wir vollkommen ruhig. Der Hegel'sche Pantheismus mit seinem hochmüthigen und höhnischen Anlauf gegen den wunderthätigen persönlichen Gott möge erst zusehen, wie er ohne eine Anerkennung derjenigen innersten Lebensstatsachen, auf die wir uns stützen, und der daran sich schließenden, geschichtlich fest bezeugten Offenbarungsgeschichte den alles Uebersinnliche leugnenden Materialismus abwehre, der ihm selbst an den Fersen haftet. Vächerlicher Weise und kläglich Weise hat man wohl gesagt, die moderne empirische Wissenschaft vom

äußeren Universum und namentlich schon das Copernikanische Weltssystem habe Gott aus demjenigen Himmel entfernt, aus welchem er wohl nach kindlicher Vorstellung mit seiner Wunderhand auf unsere den Mittelpunkt der Welt bildende Erde habe herabgreifen können. Zu einer höheren Idee Gottes und des göttlichen Wirkens hat bekanntlich das Christenthum und seine Wissenschaft nicht erst der Entdeckung des ihm selbst fromm ergebenen Copernikus bedurft. Und gerade erst vermöge einer Reinigung jener Kindervorstellung gewinnen wir die allgegenwärtige wirksame Nähe des über Alles erhabenen Gottes, die wir behaupten. An der besonderen Herablassung dieses Gottes zu den Bewohnern unseres kleinen Planeten aber kann sich nur ärgern, wer noch nicht gelernt hat, den Werth und die Bedeutung, welche für Gott seine Geschöpfe haben, anders als nach den Verhältnissen der sinnlichen Massen zu messen und zu wägen.

Doch am dringendsten richtet die moderne Wissenschaft ihre Frage in Betreff des Wunders darauf hin, wie denn nun mit einem solchen Wirken jene Naturgesetze zusammen bestehen sollen, deren unverrückbare Bedeutung und Geltung der Gegenwart zu so klarem Bewußtsein gelangt sei.

Empfiehlt sich im Gedanken hieran nicht doch vielleicht noch jene Annahme, daß zwar die biblischen Wunderberichte — wenigstens meistens — Glauben verdienen, daß Gott wirklich dort für die Zwecke seiner besonderen Heilsoffenbarung auch in der äußeren Natur Dinge ganz besonderer Art habe geschehen lassen und daß nichtsdestoweniger auch dieses göttliche Thun ganz nur durch Vermittelung rein natürlicher Factoren und Kräfte sich vollzogen habe? Es waren dann eigenthümliche Naturkräfte, womit die wunderthätigen Gottesmänner ausgestattet waren, — nicht ohne wesentliche Analogie und Verwandtschaft mit Kräften, die auch außerhalb des Offenbarungsgebietes geheimnißvoll da und dort auftreten und doch nur für natürliche gelten können, wie vornehmlich mit dem Magnetismus, — dabei aber durch Fügung des göttlichen Weltregiments in eigenthümlicher Weise gesteigert und zugleich an die sittlich-religiöse Eigenthümlichkeit jener Männer geknüpft. Die Wunder, welche ohne den Dienst von Menschen geschahen, waren entweder ein Product bloß gewöhnlicher, bekannter Naturkräfte, welche nur durch die Vorsehung für ihre Zwecke auf eine unserm genaueren Einblick sich entziehende Weise so zusammengeordnet waren, oder es hatten etwa auch noch solche Naturkräfte eingewirkt, die überhaupt nur seltener unserer Wahrnehmung nahe treten und von uns noch nicht

durchschaut sind. Behalten nicht die Wunder, auch wenn sie so zu bloß relativen oder bloß sogenannten Wundern werden, ihren Werth als Thaten der weisen, gnädigen Weltlenkung, durch welche Gott zur Gemeinschaft mit sich uns führen will? Allein wie wenig mit solchen Auskünften, sonderlich auch mit der Berufung auf den sogenannten Magnetismus erreicht wird, haben wir schon in unserem ersten Theil in Bezug auf die Wunder Jesu gezeigt. Immer, auch wenn wir den Wunderthätern selber noch so wenig scharfe oder gar wissenschaftlich strenge Unterscheidung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem beilegen, bleibt doch sowohl nach ihrem klaren, sicheren Selbstzeugniß als auch nach dem klaren Thatbestand der Wunder für ihre Kräfte und Werke das charakteristisch, daß sie ihnen nur zugefallen sind vermöge jener ihrer besonderen unmittelbaren persönlichen Beziehung und Erhebung zu Gott, und eben hiermit schon heben sich diese Thaten und Kräfte wesentlich hinaus über das ganze Gebiet des sonstigen irdischen Daseins und Geschehens, welches wir das natürlich vermittelte nennen. Mögen dann immerhin — worüber wir Näheres nicht bestimmen können und wollen — solche Kräfte theilweis auch an natürliche, physische Anlagen einzelner Subjecte sich anschließen, ähnlich wie die unmittelbaren charismatischen Einwirkungen des göttlichen Geistes auf die Seele, das innere Schauen, die Sprache u. s. w. an natürliche Dispositionen: so bleiben die Kräfte ihrem Wesen nach dennoch übernatürlich zugetheilte und übernatürlich wirkende.

Ebenso wenig können wir darin eine Lösung finden, daß im Wunderwirken nur eine solche Herrschaft des Geistes über die Natur sich kundgebe, welche dem menschlichen Geiste für sich seinem Wesen nach zustehende und welche nur etwa durch die Sünde gehemmt oder etwa erst einer fortschreitenden Entwicklung des Menschengeistes aus sich selbst heraus vorbehalten gewesen sei. Auch die heilige Schrift weiß es nicht anders, als daß der Mensch auf Erden seine Geistesmacht über die Natur durch die Vermittelung seiner ihm anerschaffenen natürlichen, leiblichen Organe habe bethätigen sollen; in natürlich vermittelter Weise sollte Adam des paradiesischen Gartens warten und seine Früchte empfangen. Und eben nicht von sich aus, sondern vermöge jener unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott ist der Geist der Wunderthäter der im Geiste Gottes ruhenden Kräfte theilhaftig geworden.

Anders verhält es sich mit der Erklärung neuerer wundergläubiger Theologen, daß die Wunder, über unsere irdische Naturordnung hinausragend, doch selbst auch einer höheren Naturordnung zugehören,

in höherem Sinn also doch wieder natürlich sein; man statuirt dabei einen allgemeineren Begriff der Natur, welcher „das im gewöhnlichen Sinn Natürliche und das in eben diesem Sinn Uebernatürliche, letzteres aber doch auch als ein Natürliches im höheren Sinn in sich faßt“ (Hirzel). Hier ist der Grundgedanke gewiß ein richtiger und schon im bisher Ausgeführten liegt unsere Zustimmung zu demselben. Wir können ihn so ausdrücken: auch jene höheren Wirkungen und Kräfte sind so wenig wie die des gewöhnlichen irdischen Daseins und Werdens als ein Spiel regelloser Willkür oder als etwas unter sich Zusammenhangsloses, Vereinzelt und Abruptes aufzufassen, sondern die Wirkungen sind der Ausdruck eines nach seinen eigenen Gesetzen sich bestimmenden höchsten Lebens, die einzelnen Kräfte gehören einem in sich einheitlichen, absolut harmonischen und lebensvollen Ganzen, ja, wenn man so sagen will, einem Organismus von Kräften im höchsten Sinne des Wortes zu. Nur darf die Zusammenstellung mit der Natur im gewöhnlichen Sinne nicht zu einer hierbei nahe gelegten Verfehrung dieses Gedankens führen. Nimmermehr hat dieser Organismus ein Fürsichbestehen nach Art des weltlichen, natürlichen Seins gegenüber von Gott, noch darf er etwa in himmlische Geschöpfe, in Engel oder auch in verklärte Geister so gesetzt werden, daß diese nun aus sich heraus, sowie die irdischen Naturwesen aus ihrer Naturanlage heraus, die Wirkungen hervorbringen und eben sie mit denselben auch in die irdische Geschichte wunderbar eingreifen würden. So haben es doch auch jene Theologen nicht gemeint. Vielmehr ist und bleibt der eigentliche Ort und Quell für jene Kräfte und Wirkungen fort und fort im persönlichen, ewig reichen Gotte selbst, der zu Trägern derselben die geschaffenen Geister immer nur vermöge ihrer persönlichen, ethischen Beziehung zu ihm durch Mittheilung seines Geistes werden läßt. Wir können und wollen auch mit jenem Gedanken keineswegs der gewöhnlichen Auffassung vom Wunderglauben uns entziehen, daß in ihm ein unmittelbares Eingreifen Gottes selbst in den Naturverlauf geglaubt werde.

Prüfen wir aber jetzt das Verhältniß dieser Wunder zu den Gesetzen, nach welchen dieser Naturlauf für sich fort und fort sich bestimmt und um deren willen man jenes Eingreifen überall abgewiesen haben will, so haben wir hier vor Allem von den concreten Gesetzen der einzelnen sinnlichen Dinge, unter welche im Wunder ein übernatürlich erzeugtes sinnliches Product eintreten soll, erst noch zu unterscheiden die allgemeinen Grundformen des sinnlichen, räumlichen Da-



seins als solchen mit den hierauf bezüglichen Gesetzen der Mathematik u. s. w. An einen Widerspruch gegen die letzteren — etwa gegen die „mathematischen Daseinsformen“ (Weisse) — ist vornweg nirgends zu denken bei jenen Producten. Unter sie stellt sich auch das Wunder vom ersten Moment seiner Realisirung an. Es liegt dieß ja im Begriff der Sache: das Product würde sonst eben kein sinnliches sein.

Ferner können wir nicht im mindesten der Befürchtung Recht geben, daß durch die Zulassung der Wunder die gesetzmäßige Stetigkeit des natürlichen Laufes der Dinge überhaupt für unsere Betrachtung unsicher werde; denn derselbe Gott, welcher einestheils dieser Stetigkeit uns vertrauen läßt, andernteils doch jenes wunderbare Eingreifen sich vorbehalten hat, hat ja zugleich hinreichend das Gebiet, auf welchem allein ein solches Eingreifen zu erwarten sei, und die Gesetze und Bedingungen, unter welche er es gestellt habe, zu erkennen gegeben. Man hat uns auch trotz jener Befürchtung noch keine Beispiele dafür gezeigt, daß Christen, welche in innigem evangelischen Glauben an das große Heilswerk Gottes in Christo zugleich den äußeren, hiermit zusammenhängenden Wundern festen Glauben schenken, dadurch zu einer hingebenden wissenschaftlichen Erforschung der Natur als solcher unfähig oder für ihr praktisches Wirken zu einem Warten auf neues, abruptes Eingreifen höherer Kräfte verführt würden. Im Gegentheil möge man (mit Hirzel) darauf achten, ob nicht bei solchen Christen mit ihrer Erhebung zu jenem Wunder aller Wunder vielmehr gern eine eigenthümliche Nüchternheit gegen erstaunliche, das Urtheil verwirrende Vorgänge der Gegenwart sich verbinde — und dagegen mit einem düsterhaften Unglauben gegen jenes Wunder gar oft ein halb angstvolles, halb lüsterneß Lauschen auf vermeintliche höhere, freilich nicht göttliche Kräfte in der Natur. Schweizer redet einmal von einem falsch christlichen Wahnglauben, der Tischklopferei als Heilswunder wirken lassen wolle. Aber man untersuche doch einmal näher die Kreise, in welchen solche Dinge am meisten getrieben werden oder von welchen wenigstens zuerst — auch in Deutschland — ein unmäßiges Staunen darüber ausgegangen ist.

Auch das kann uns gar keine Sorge machen, daß ein wunderbares Eingreifen Gottes auch über das zunächst gesetzte Product hinaus durch die mittelbaren Folgen endlos in der Welt weiter wirke und dieß und das da und dort anders werden lasse, als es sonst geworden wäre. Diese Folgen breiten sich allerdings, wenn auch ihr Einfluß weiterhin unendlich klein wird, doch immerhin unberechenbar weit

aus. Aber von Störungen des Naturlaufs kann hierbei nicht mehr die Rede sein, weil das durch übernatürliche Kraft erzeugte Product, sobald es eingetreten ist, mit allen seinen weiteren Consequenzen schlechthin unter die gewöhnlichen Naturgesetze sich stellt.

Muß nun aber nicht doch jenes Eingreifen überhaupt durch das Wirken dieser Gesetze ausgeschlossen, oder müßten nicht diese durch jenes zerrissen werden? Hiergegen bekenne ich: es will mir vielmehr nur das schwer werden, überhaupt eine solche Argumentation zu verstehen, welche zu ihrem eigentlichen Beweisgrund gegen die Wunder die Geltung der Naturgesetze gemacht haben will. Ich kann, kurz gesagt, keinen Beweis hier finden, sondern immer nur eine *petitio principii*.

Vornweg können wir trotz des häufigen, aber immer unklaren Redens von einem Wirken der Naturgesetze so wenig auf dem physischen als auf dem sittlichen Gebiet Gesetze jemals als das eigentlich Wirkende ansehen. Das Wirkende sind, wie wir schon oben bemerkten, die die Natur und ihre Arten und Gattungen bildenden realen Substanzen und Elemente vermöge der ihnen eingeschaffenen Kräfte, welche wir eben aus ihrem Wirken uns abstrahiren. Die Gesetze sind die stetigen Formen, in welchen diese Kräfte der einzelnen Substanzen und Gattungen bei ihrem Wirken sich bewegen und welche wir aus unserer Erfahrung von der Regelmäßigkeit dieses Wirkens abstrahiren und zugleich mit der Idee der Dinge selbst zu setzen haben. Wunder statuierend sagen wir nun: hier greift in die Wirksamkeit und Wechselwirkung jener Kräfte herein die über Alles mächtige, aber selbst auch wieder nach ihrem höchsten Gesetz verfahrende Gotteskraft; ihr gegenüber werden dann diejenigen Wirkungen, welche die sinnlichen Elemente in ihrem bloßen Fürsichsein und ihrem Wechselverkehr mit anderen hervorzubringen die Tendenz hatten, zurückgehalten, modificirt, umgelenkt, und anderntheils zeigen jene Elemente und Dinge jetzt an sich selbst eine Seite, die im gewöhnlichen Verlaufe freilich nicht offenbar werden konnte, nämlich eben ihre passive Empfänglichkeit für das Einwirken solcher höheren Kräfte oder der mit ihnen begabten Wunderthäter. Von selbst versteht sich dann, daß mit den zuerst genannten gewöhnlichen Kraftäußerungen endlicher Dinge auch jene gewöhnlichen Formen und Gesetze nicht in die Erscheinung treten können und daß auf das Product, welches jetzt hergestellt wird, jene Gesetze freilich nicht geführt hätten. Nicht aber kann man deswegen sagen, solche höhere Einwirkungen und ihre Producte werden durch

das Bestehen jener Gesetze unmöglich gemacht, — außer wenn man in die Geltung jener Gesetze auch das schon einschließt, daß immer und überall nur sie allein gelten oder daß nur durch sie oder durch die nach ihrer Norm wirksamen natürlichen Kräfte etwas in den Kreis des natürlichen Daseins hereingesetzt werden könne; das aber erlauben wir uns eben eine *petitio principii* zu nennen. — Und zu dem Eingreifen der göttlichen Wunderkräfte in das weltliche, natürliche Dasein dürfen wir nun auch in eine gewisse Analogie stellen, was innerhalb dieses weltlichen Daseins selbst stattfindet hinsichtlich der verschiedenen Gebiete, in die es mit seinen Elementen und Kräften zerfällt, und hinsichtlich des Verhältnisses der Kräfte eines Gebietes zu einem anderen Gebiete. Auch hierauf ist neuerdings schon mehrfach hingewiesen worden; das Verhältniß des menschlich freien Wirkens zum Gebiete des rein physischen Daseins hat so besonders Frohschammer mit Schärfe erörtert. Ueberall sehen wir Naturdinge, welche in ihrer nächsten gewöhnlichen Umgebung gewisse gesetzmäßige Thätigkeiten und Zustände zeigen, unter der Berührung durch neu herantretende Kräfte und Dinge anderer Art in Proceß und Zustände eingehen, welche aus den zuvor von uns vorgefundenen Kräften und Gesetzen sich nicht ableiten lassen und welche dennoch weder von jenen verhindert werden, noch auch eine Aufhebung jener in sich schließen. So wird z. B. das Eisenstäubchen, das wir zuvor vermöge seiner Schwerkraft oder vermöge der Anziehungskraft und ihrer Gesetze auf der Erde liegen sahen, durch den ihm nahe gebrachten Magnet emporgehoben, ohne daß wir aus seiner vorher von uns beobachteten Natur eine Möglichkeit hiervon hätten ahnen können. Ganz besonders verweisen wir ferner auf das Verhältniß der leblosen Dinge zu den lebendigen Wesen und organischen Kräften. Die leblosen Substanzen oder Elemente gehen, indem sie von belebten Körpern aufgenommen werden, in Verbindungen und Zustände ein, welche für sie durch den Wechselverkehr des Unorganischen mit einander und durch die hierbei sich kundgebenden Gesetze nie und nirgends weder von selbst noch auch unter Einwirkung menschlicher Kunst hervorgebracht werden. Vollends greift dann in das Gebiet dieser anorganischen und organischen Natur ein Complex ganz neuer Kräfte herein mit der Thätigkeit des menschlichen Willens, ja die ganze menschliche Thätigkeit geht, wie Frohschammer sagt, fast nur darauf aus, in jener Natur zu verwirklichen, was sonst in ihr nicht möglich ist. Und diese Thätigkeit ist nun zwar, wie der genannte Gelehrte mit Recht weiter bemerkt, zunächst

selbst wieder vermittelt durch die nach den sonstigen Gesetzen der anorganischen und organischen Natur sich bestimmenden Werkzeuge der Leiblichkeit; die Willensintention, welche z. B. trotz dem Gesetze der Schwerkraft einen Stein durch die Hand in die Höhe fliegen läßt, ist vermittelt durch die ineinandergreifenden Körpertheile und besonders durch die motorischen Nerven als die eigentlich executive Macht dabei. Allein in letzter Instanz wirkt doch die Willenskraft, also etwas Unfinnliches und über das Sinnliche Erhabenes, unmittelbar ein auf das Sinnliche, nämlich auf die materiellen Organe, wodurch diese Impuls und Richtung für ihre Wirksamkeit erhalten, auf jene motorischen Nerven oder zunächst auf ein Gebilde der Gehirns substanz, von wo diese ausgehen. Es wird so in jener Natur etwas gewirkt, was sie selbst nicht hervorbringen konnte und dessen Herstellung durch eine anderweitige, übersinnliche Macht doch in ihr unbeschadet ihrer eigenen daneben fortwirkenden Kräfte und Gesetze möglich war. So aber, sagen wir, wird auch durchs Wesen alles creatürlichen Daseins zusammen jenes Eingreifen einer nicht bloß übersinnlichen, sondern übercreatürlichen, unmittelbar sich bethätigenden Gottesmacht nicht ausgeschlossen.

Wir finden es hiernach auch nicht nöthig, für die Wunder auf die relative Unsicherheit und Unvollkommenheit unserer Erkenntniß der Naturgesetze überhaupt zu recurriren, die freilich nie sich für abgeschlossen halten darf. Auch von einer Durchbrechbarkeit oder wenigstens Elasticität der Naturgesetze (vgl. auch z. B. Rothe, Beyschlag) wollen und können wir nicht reden; vollends unklar und verwirrend ist die Aussage alter und neuer Theologen, daß auch schon im gewöhnlichen Weltlauf, z. B. beim Emporwerfen eines Steines, fort und fort eine solche Durchbrechung stattfindet, — als ob nicht z. B. auch dort die Anziehungskraft gemäß ihrem steten Gesetz fortwirkte und eben auch nach Maßgabe dieses Gesetzes der herzugetretenen anderen Kraft weichen müßte. Diese Naturgesetze, d. h. die Gesetze der Fürsichthätigkeit des endlichen Dinges, kommen, wenn das Ding von der Wundermacht berührt wird, nur insoweit nicht zum Ausdruck, als es eben nicht mehr für sich thätig ist. Sie kommen wieder dazu, sobald und soweit das Letztere wieder der Fall ist. Ja, bei denjenigen einzelnen Wundern, nämlich denjenigen Wunderheilungen Jesu, welche dieser — ohne Zweifel mit Rücksicht auf das geistige Bedürfniß der Leidenden — nicht auf einmal durch ein Machtwort vollzog, sondern einen zeitlichen Proceß durchlaufen ließ (vgl. Joh. 9, 6 ff. und be-

sonders Marc. 8, 23 ff.), concurrirten ohne Zweifel in diesem Proceß selber schon die natürliche Disposition der zu heilenden Leiblichkeit und die zu ihr gehörigen gesunden und kranken Triebe nach dem ihnen eigenen Gesetze mit der über sie gekommenen und sie nach und nach ganz sich dienstbar machenden Gotteskraft.

So erleidet das einzelne natürliche Individuum mit den ihm eigenen, gesetzmäßig geordneten Kräften durch die wunderbare Einwirkung, die es erfährt, an seiner Identität mit sich selbst keinen Eintrag. Und so können dem, was es hier erfährt, auch die Gesetze der Gattung, unter welche es gehört, nicht im Wege stehen. Denn auch diese Gesetze drücken eben nur das Gemeinsame derjenigen Entwicklung aus, welche den zur Gattung gehörigen Individuen in ihrem Fürsichsein und ihrem Wechselverkehr mit den sie umgebenden bloßen Creaturen zukommt.

Noch kann freilich gefragt werden, ob nicht der Begriff des Gesetzes eines Dinges noch weiter auszudehnen sei, nämlich auf sein Verhältniß zu allem Realen schlechthin und auf Alles, was es in seiner Stellung hierzu wirken oder erleiden könne; muß demnach dann nicht das Wunder, weil es Wirkung eines realen Wesens und einer realen Kraft ist, auch unter das so gedachte Gesetz des von ihm berührten Dinges selbst fallen? Allein mit dieser Auffassung vom Gesetz eines Dinges ist nun für uns nur das ausgesagt, daß dabei eben auch das Verhältniß des Dinges zu dem über der gesamten Schöpfung stehenden realen Gotte mit in Betracht zu ziehen sei. Und da bestimmt sich dann das Gesetz jedes geschaffenen Dinges eben auch dahin, daß es mit seinen creatürlichen und durch den creatürlichen Naturzusammenhang bedingten Kräften und Naturgesetzen zugleich dem übernatürlichen Eingreifen des hierbei nach den Gesetzen seiner Heilsoconomie wirkenden Gottes zugänglich sei. Und daß nun in diesem Sinne jene Frage zu bejahen ist, versteht sich von selbst; eben mit ihrer Bejahung wird auch die Möglichkeit des Wunders wieder behauptet. Allerdings aber treten wir mit dieser unserer Idee von der Gesamtheit alles Realen und von der Stellung, welche eben Gott selbst in ihr dem Ganzen der Creatur gegenüber als ein hiervon sich unterscheidender einnehme, fort und fort in Widerspruch gegen eine Auffassung, welche von vorn herein festsetzt, daß es im All überhaupt keine Wirkungen gebe, die nicht durch bloß creatürliche Existenzen und Kräfte vermittelt wären, oder daß Gott selbst überhaupt nur als ein dem Ganzen der Creatur immanenter zu denken sei. Wir treten



selbstverständlich einem Spinoza entgegen, der offen erklärt, daß die Kraft der Natur und die Kraft Gottes nur ein und dasselbe sei. Wir treten entgegen auch z. B. einem A. Schweizer, welcher von vorn herein statuirt, daß in der „geordneten Gesamtheit des Thuns Gottes“ eben nur das durch die Naturordnung Gesezte enthalten sei, und welcher dann zwar auch von einer sittlichen Weltordnung und von einer Reichsordnung Gottes redet, aber schon von vorn herein nichts davon wissen will, daß, wie es dem Christen durch die thatsächliche Geschichte des Gottesreiches bezeugt wird, Gott um seiner Reichszwecke willen auch im Naturgebiet Vorgänge wirken könne, welche die bloße Natur mit ihren Kräften und Ordnungen zu erzeugen nicht vermocht hätte.

Weshalb wir als Christen jene Grundauffassung von Gott und Welt festhalten müssen, davon haben wir hier nicht weiter mehr zu reden. Klar aber ist, daß die entgegenstehenden Anschauungen nicht etwa in einer fortgeschrittenen Erkenntniß der Naturgesetze oder in einer berechtigten Furcht, man möchte diesen gar ihre Geltung rauben, begründet sind, sondern in einem zur Betrachtung dieser Gesetze schon mitgebrachten philosophischen und religiösen, beziehungsweise irreligiösen Standpunkte. Auch was man von den Fortschritten der Naturwissenschaft in der neueren Zeit redet, hat in Wahrheit mit unserer Frage gar nichts zu thun. Diese führen wohl immer tiefer hinein in den Zusammenhang der aus sich selbst sich entwickelnden Natur, sie können aber gar nichts darüber lehren, ob um solcher Ursachen willen und unter solchen Bedingungen, welche der Gegenwart nicht mehr vorliegen und welche ihrem Wesen nach gar nicht Gegenstände der Naturforschung, sondern der religiösen und religionsgeschichtlichen Forschung sind, auch übernatürliche und eben hiermit über das Gebiet der Naturwissenschaft hinausliegende Kräfte in jenen Zusammenhang der bloß natürlichen Dinge eingreifen konnten oder nicht.

Und gerade die Naturforschung auf ihrem eigenen Gebiete führt uns nun auch auf Vorgänge hin, welche sie selbst aus den von ihr erkannten Kräften und Gesetzen nimmermehr zu erklären vermag. Ein höheres göttliches Eingreifen sehen wir nun eben auch in diesen Vorgängen und blicken auf sie zurück von denjenigen Wundern aus, welche wir in der Geschichte der Menschheit vorgefunden haben. Wir haben oben von den verschiedenen Gebieten des creatürlichen Daseins, hauptsächlich von dem der leblosen Dinge, der belebten Wesen und des frei wollenden und wirkenden menschlichen Geistes geredet. Die Vor-

gänge, auf welche wir jetzt hinzuweisen haben, sind das ursprüngliche erste Eintreten der höheren unter diesen Gebieten mit den ihnen eigenen Kräften in die vorher schon vorhandenen niedrigeren. Denn das eben, daß erst in bestimmten Momenten der zeitlichen Entwicklung organisches Leben auf unserer Erde erwacht und daß wiederum erst im Laufe der Zeit der selbstbewußte, wollende Menscheng Geist in die Mitte der physischen Existenzen getreten ist, hat ja gerade auch die moderne Naturforschung gewiß gemacht. Der hiermit hergestellte Gang der Dinge, in welchem fort und fort das Anorganische vom Lebendigen angeeignet und das Vernunftlose vom Geist und Willen dienstbar gemacht wird, läßt sich jetzt, ob auch nicht begreifen, so doch unter erkennbare Regeln und Gesetze bringen; es geschieht durch die Entwicklung jetzt schon vorhandener Individuen mit Kräften, welche nach diesen Gesetzen wirken. Daß aber zum ersten Mal lebendige Wesen entstanden, in deren Leiblichkeit die zuvor existirenden Elemente eigenthümlich verbunden und vom Hauche des Lebens durchdrungen wurden, das läßt sich auf keine aller der vorher schon wirk samen einzelnen endlichen Kräfte, sondern nur auf das Hereingreifen einer höheren, schöpferischen Macht zurückführen, und diese muß dort ganz einzigartig gewirkt haben, wie denn gerade auch die moderne Naturforschung immer neu sich davon überzeugt hat, daß seither auch nicht einmal im Kleinen und Kleinsten mehr ein solcher Proceß des Hervorgehens von Organischem aus Anorganischem sich wiederholt. Vollends gilt das Gesagte vom ersten Eintreten des Geistes, der das Reich des ihm vorausgesetzten, durch Naturnothwendigkeit bestimmten anorganischen und organischen Daseins zum Werkzeuge seines sich selbst bestimmenden, auf die sittlichen Zwecke hinggerichteten und zugleich mit Freiheit dem sittlich Guten nachstrebenden oder ihm widerstrebenden Willens macht. Mag man hier immerhin vor dem Gedanken an ein Eingreifen des persönlichen Gottes zur Vorstellung einer bloßen Mutter Natur, welche auch jenes gewirkt habe, sich flüchten. Man hat damit einen bloßen Namen und muß hierbei diese Natur doch auf andere Art wirken lassen, als sie es sonst ihrer Idee und ihren Gesetzen nach thun soll. Vollends muß bei der Frage nach der Entstehung des Menschen das Zurückgehen auf einen bloßen und dabei unerklärlichen sogenannten Naturact einem Jeden schlechthin unzulässig erscheinen, der des eigenen persönlichen Geistes Charakter und Würde noch anerkennt und demnach noch ganz wo anders, als wohin das Messer des Anatomen reicht, den Unterschied seines eigenen We-

sens von dem der Affen und übrigen Thiere findet. Wir nun sehen uns vornehmlich durch eben dieses unser eigenes Wesen und durch die Thatfachen unseres sittlich-religiösen Lebens zu jener Grundauffassung vom Lebendigen, persönlichen, über Natur und Welt stehenden Gotte berechtigt, ja genöthigt. So sehen wir denn z. B. in jener Schöpfung des Lebendigen einen zwar ans Vorhervorhandene anknüpfenden, aber keineswegs durch dessen eigene Kräfte bewirkten Act dieses über der Natur stehenden Gottes auf die Natur. Als den persönlichen Gott sehen wir ihn vollends sich offenbaren in demjenigen Wunderacte, vermöge dessen er ins natürliche, leibliche, bewußtlose und unfreie Dasein herein den persönlichen, über dem Naturstoffe frei waltenden und hierbei zur persönlichen Gemeinschaft mit ihm selbst bestimmten Menscheng Geist rief. Und eben diesen Gott sehen wir nun hernach vermöge der Beziehung, in welcher er zu dieser Menschheit steht, und der Zwecke, welche er mit ihr verfolgt, auf eigenthümliche Art auch wieder in den Wundern der Heilsgeschichte nach den Normen einer guten und weisen allumfassenden Ordnung in jenen Zusammenhang des blos Natürlichen eingreifen. Man stößt sich an dem Singulären, was diese Wunderthaten innerhalb der großen übrigen wunderlosen Geschichte der Menschheit hätten; aber wie einzig in ihrer Art sind doch schon jene zuvor bemerkten Acte! Man findet für jene Acte die vorher bestehende Natur wenigstens prädisponirt; aber prädisponirt war und blieb sie eben auch für das heilsgeschichtliche Wirken Gottes. Dort freilich hat der göttliche Act Producte in die Natur gesetzt, welche mit ihrem eigenthümlichen Charakter sich forterhalten sollten und welche so jetzt als ordentliche, stetig weiter sich entwickelnde Bestandtheile der Welt das Singuläre ihres ersten Eintrittes uns leicht vergessen lassen, während die sinnlichen Folgen der heilsgeschichtlichen Wunderacte sofort ganz den vorher schon vorhandenen Naturdingen wieder gleich wurden. Allein auch diese Acte sind uns ja noch gegenwärtig nicht blos durch die Berichte über das einmal Geschehene bezeugt, sondern unsere gegenwärtige innere und äußere Erfahrung vom Bestande des großen Heilswerkes, dem sie haben dienen müssen, ist noch mit ein Zeugniß auch für sie. Und weiter dürfen und sollen ja wir Christen endlich auch von jenem vereinzelt eingetretenen Eingreifen höherer Kräfte auf unsere gegenwärtige materielle Natur hinaus schauen vorwärts auf das Ende der Wege Gottes, wo durch dieselbe Gottesmacht diese ganze Natur zu einer neuen, bleibenden Daseinsform umgewandelt werden und wir selbst die Kräfte, welche dem Menscheng Geist aus-

einer vollen Gemeinschaft mit Gott zufließen, in eigener Erfahrung kennen lernen und durchschauen sollen (vgl. hierüber besonders Hirzel).

Es ist nach dem, was wir über das Verhältniß der Wunder zur Senkung der Menschheitsgeschichte und zu der Natur und ihren Gesetzen gesagt haben, nicht nöthig, noch weiter von „allgemeinen Gesetzen der Erfahrung“ zu handeln, denen sie nicht widersprechen dürfen. Es gilt, hier eben überhaupt dasjenige ganz besondere Gebiet der Erfahrung zu würdigen, welches mit der von Gott geordneten sittlich-religiösen Entwicklung und Erziehung der Menschheit sich eröffnen mußte und nach unumstößlichen Zeugnissen thatsächlich sich geöffnet hat. Und den tiefsten Grund des modernen Widerspruches gegen die Wunder können wir eben nur darin finden, daß man nicht hingebend in die auf jenes Gebiet hinführenden Zeugnisse des eigenen Inneren und hiernach dann auch in den wirklichen Gehalt jener geschichtlichen Zeugnisse sich vertiefen mag.

Eben hiermit sind wir auch schließlich wieder auf denjenigen Zusammenhang zurückgekommen, in welchem eine richtig voranschreitende christliche Apologetik und Theologie die Wunder vorzuführen hat. Vor Allem aber werden wir davor zu warnen haben, daß doch Niemand sich imponiren lasse durch das „Moderne“, die Mode, die Zeitströmung, die Stimme großer Massen, — sei es nun die Stimme Ungläubiger, die sich schon den Anschein sicheren Sieges geben und in ihrem Urtheil über einen Verfechter des Wunders nur die Wahl zwischen Dummkopf und Heuchler lassen wollen, oder auch die Stimme solcher vermeintlich Festgläubiger, die in einer gewissenhaft ruhigen, umsichtigen Erörterung des Wunders sofort eine anmaßende, „kühle“ Wissenschaftlichkeit und gar eine „Ja- und Nein-Theologie“ wittern. Mit einer Selbstständigkeit im wahren, tiefsten und vollsten Sinne des Wortes wollen die letzten Gründe, auf welche unsere Frage hinführt, gewürdigt sein. So erst kommen wir auch für unsere Frage zu einer Freiheit der Wissenschaft.

---

# Richard Baxter und John Bunyan.

Von

Hermann Weingarten,

Licentiaten und Privatdocenten der Theologie an der Universität Berlin.

In der asketischen Literatur der evangelischen Kirche nimmt Baxter eine der hervorragendsten, Bunyan eine geachtete Stellung ein. Baxter ist der Johann Arnd der englischen Kirche gewesen. Seine „ewige Ruhe der Heiligen“ ist auch auf deutschem Boden heimisch geworden, seit Spener's und August Hermann Francke's Freunde die geistesverwandten Schriften des mächtigen englischen Predigers in ihre Sprache übertrugen, und auch unserem Jahrhundert ist Baxter's Name mannichfach ins Gedächtniß zurückgerufen worden <sup>1)</sup>. — Bunyan's „Pilgerreise“ ist in seiner Heimath zum Volksbuch geworden. Aus Macaulay's Essays ist wohl Manchem das „wunderbare Buch“ im Gedächtniß, das sich „die Liebe des einfachsten Lesers und die Bewunderung des strengsten Kritikers gewinnt“. In jedem Kinderzimmer Englands sei die „Pilgerreise“ ein größerer Liebling als die Lieblingsmährchen des Volkes und jeder Leser kenne den geraden und den engen Pfad so gut als die Straße, auf der er hundertmal hin- und zurückgegangen ist. Aber die dichterische Bedeutsamkeit des Werkes tritt zurück hinter seiner religiösen Macht. Bunyan's „the pilgrim's progress“ ist in fast alle Sprachen übertragen worden, in denen die christliche Kirche unserer Tage redet, und seine Verbreitung stellt das Buch nicht unwürdig neben Thomas a Kempis' vielgelesene „Nachfolge Christi“. — Doch es ist nicht meine Absicht, den allgemeinen frommen Gehalt, auf dem der Einfluß beider Werke und ihre Fähigkeit beruht, Gemeingut der christlichen Kirche zu werden, hier darzulegen. Jede christliche Frömmigkeit trägt neben den großen, gleichsam öcumenischen Zügen auch die individuellen Züge ihres Zeitalters und

---

<sup>1)</sup> Wir haben unter Anderem von D. v. Gerlach außer den Uebersetzungen der gelesensten Schriften Baxter's auch ein „Leben R. Baxter's“ (Berlin 1834), welches wenigstens von der geistlichen Wirksamkeit Baxter's ein zuverlässiges Bild giebt.



ihrer Nationalität; diese historischen Gesichtspunkte sind die für die nachfolgende Darstellung maßgebenden.

Baxter's und Bunyan's Leben fällt in eine Zeit, in der die wichtigsten Entwicklungen im staatlichen wie in dem geistigen Leben der europäischen Völker sich vollziehen. Die Geschichte Englands in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts kann, von ihrer politischen Bedeutsamkeit abgesehen, als die Schlußgeschichte der Reformation bezeichnet werden, in einer doppelten Hinsicht. In den großen Kämpfen, welche der Einrichtung der Cromwell'schen Republik vorangingen und mit der Uebertragung der englischen Krone auf das Haus Dranien endeten, vollendete die Reformation ihren Gang durch die Länder Europa's und gewann sich zu dauerndem Besitz das Land, das seitdem eine Schutz- und Großmacht des Protestantismus geblieben ist. Unter Heinrich dem Achten waren die treibenden Motive für die Trennung Englands von der römischen Kirche politischer Natur gewesen; dagegen im siebzehnten Jahrhundert durchdrangen die geistigen Gedanken der Reformation die gesamte Nation, und erst durch diesen innerlichen Sieg über die Herzen des Volkes ist die englische Reformation festgestellt worden. Es lassen sich an ergreifendem Ernst gewaltiger Geisteskämpfe wenige Zeitalter der Geschichte mit diesem Zeitalter des englischen Volkes vergleichen. Eben dadurch aber hat es auch in einer anderen Hinsicht, die hier vornehmlich für uns in Betracht kommt, die Periode der Reformation abgeschlossen: jene mannichfaltigen Bestrebungen und Richtungen, die noch unentwickelt oder ungeklärt sich im Beginn der Reformationsepöche vereinen, gelangen jetzt zu ihrer individuellsten Ausprägung und alle ihre, auch die äußersten, Konsequenzen werden nicht von einsamen theologischen Denkern gezogen (einem S. Frank, einem J. Böhme u. A.), sondern von einem ganzen Volk, in heißer Arbeit. — Baxter und Bunyan stehen freilich nicht in der ersten Reihe jener Männer, die in diesem Kampf gerungen und deren Zeit Carlyle die letzte Heroenzeit unseres Weltalters genannt hat: eines Hampden, Cromwell, Milton, Fox; aber es stellt sich auch in ihnen der Geist ihres Volkes in reinen und eindrucksvollen Zügen dar; auch sie sind Repräsentanten eigenthümlicher und mächtiger Richtungen desselben. Baxter gehörte zu den Spitzen der Presbyterianer, Bunyan zu den Baptisten; Presbyterianismus und Independentismus aber, dieser in seinen verschiedenen Schattirungen, waren die kirchlich-politischen Richtungen, welche die englischen Bewegungen jener Zeit beherrschten. Für den ursprünglichen gemeinsamen Charakter beider

Parteien nun wie für die Erkenntniß ihrer inneren Entwicklung und ihres Unterschiedes ist das Leben beider Männer ungemein lehrreich und anziehend. An Baxter nehmen wir außerdem noch das Interesse, daß in den Jahren unmittelbar vor der Restauration sein Wirken von unzweifelhaftem Gewicht für die staatlichen und politischen Geschehnisse Englands gewesen ist, wie denn auch seine kirchlichen Verfassungsbestrebungen zu den bemerkenswerthesten des Jahrhunderts gehören. Man darf ihn überhaupt als einen der bedeutendsten Männer jener Epoche bezeichnen. Bunyan's Predigt, in den Tagen der Republik, ist von der Theilnahme fast aller östlichen Grafschaften Englands begleitet und getragen worden. In den Zeiten Karl's des Zweiten und Jacob's des Zweiten waren Baxter und Bunyan Säulen des Puritanismus. So verschiedenartig daher auch beider Naturen waren, so hat man doch von jenem geschichtlichen Gesichtspunkte aus ein Recht, beider Männer Bild in einen Rahmen zu fassen. Ich versuche es, Baxter's und Bunyan's Stellung in der Kirche ihrer Zeit darzulegen und aus dieser ihrer Stellung die Grundrichtung ihrer Hauptschriften zu erklären.

Die Kirche Englands war von Elisabeth durch die bischöflichen Institutionen in derselben engen Verbindung mit dem Staate festgehalten worden, in welcher sie unter Heinrich dem Achten gestanden hatte. Gegen das Bisthum und den dadurch repräsentirten staatskirchlichen Charakter wie gegen die gezwungene Gleichförmigkeit der im Common Prayer Book festgestellten Gottesdienstordnung hatte sich der Gegensatz des Puritanismus erhoben, dessen äußerlich hervortretendster Zug in seiner ersten Periode nur die ernste, alttestamentlich strenge Frömmigkeit war <sup>1)</sup>. In der Schule dieses Puritanismus ist Richard Baxter aufgewachsen <sup>2)</sup>.

Seine Geburt hat Baxter in die Kreise gestellt, in denen der Puritanismus seine eigentliche Stärke besaß. Seine Familie gehörte dem mäßig begüterten Stande der Freeholders an. Unfern von den Ufern des Severn, auf dem bäuerlichen Freisassengut seines Großvaters, zu Rowton in der Grafschaft Shropshire, ist Baxter geboren

<sup>1)</sup> Ich erlaube mir, hierfür auf meine Abhandlung über „Independentismus und Quäkerthum“, Berlin 1861, zu verweisen.

<sup>2)</sup> Quelle seine für die Zeitgeschichte sehr bedeutsame Selbstbiographie, herausgegeben von Matthew Sylvester: „Mr. R. Baxter's narrative of the most memorable passages of his life and times.“ London 1696. fol.

am 12. November 1615, eines Sonntags Morgens, als die Glocken zur Kirche läuteten. Die ersten Eindrücke seiner Jugend waren religiöser Natur. Es ist, als ob die kommenden Erschütterungen des Mannesalters sich dem erwachenden Bewußtsein des Kindes vorherverkündigen sollten. Noch der Greis hat sich jener Stunde erinnert, da dem zehnjährigen Knaben zum ersten Mal der Gedanke an die großen Gerichte Gottes gekommen ist: es war der Krönungstag Karl's des Ersten; alles Volk in fröhlichem Jubel, als ein Erdbeben um zwei Uhr Nachmittags dem Fest ein Ende machte; von düsterer Vorbedeutung! — Um diese Zeit schloß sich Baxter's Vater den Puritanern an, doch ohne sich von der öffentlichen Kirchengemeinschaft loszusagen. Die Unterredungen mit seinen Kindern hatten nun vorzugsweise Gott und das zukünftige Leben zum Gegenstand. Wenn dann Sonntags Nachmittags die Gemeinde des Dorfes nach alter, noch an altenglisches Heidenthum erinnernder Sitte unter dem Maienbaum, der dicht vor seiner Thüre stand, zu Tanz und Gesang versammelt war, saß der alte Baxter mit seiner Familie zu Gebet und Bibellesen vereinigt, und wenn dann bis tief in die Nacht Pfeife und Geige in die Andacht der kleinen stillen Gemeinde von außen hinein tönte, stellte sich für den jungen Baxter früh der Unterschied zwischen puritanischem und bischöflichem Christenthum fest. Auch sonst scheinen, ähnlich wie in Deutschland vor dem dreißigjährigen Kriege, in Baxter's Heimath manche Ueberlieferungen mächtig gewesen zu sein, die in die alten Zeiten zurückweisen. Baxter hat aus ihnen nur die Liebe zu alten Volksagen und Märchen gesogen, deren Poesie zuweilen noch in den Werken seines Mannesalters wiederklingt. — Als Baxter das väterliche Haus verließ, war die Grundrichtung seines Lebens festgestellt. Was in seiner vom literarischen Verkehr weit abgelegenen Heimath von theologischen Schriften in seine Hände gefallen war — wenige Erbauungsbücher, wie Edmund Bunnh's puritanische Bearbeitung eines katholischen Buchs: „The resolution“, die ein armer alter Mann Baxter's Vater geborgt hatte, oder ein paar andere asketische Schriften älterer Puritaner, die sich der junge Baxter von einem Knecht lieb oder einem Hausirer abkaufte —, das hatte ihn in den ergreifenden Ernst der reformirten Lehre von der Wiedergeburt und den Kennzeichen des Gnadenstandes eingeführt. Je mehr er von der Art der damaligen bischöflichen Kirche kennen lernte, um so mehr näherte sich sein Weg dem Puritanismus, der in geschlossener und entschiedener Opposition der Staatskirche gegenüberstand. In Schloß

Rudlow, wo er von einem Caplan des geheimen Raths (Wickstead mit Namen) zum geistlichen Stande vorbereitet wurde, da zum regelmäßigen Besuch eines College das Vermögen der Eltern nicht ausreichte, widerstand ihm die weltmännische Anschauungsweise seines Tutors, aber mit einem hier gewonnenen Jugendfreund, der jede Mitternacht zum Gebet aufsteht und von dem Baxter das erste freie Gebet hört, vertieft er sich in die Erbauungsschriften der reformirten Kirche. Nur einmal hat er sich zum Spiel verlocken lassen; das Glück begünstigt ihn so, daß sein Gegner meint, das könne nicht mit natürlichen Dingen zugehen; alsbald giebt ihm Baxter seinen Gewinn zurück und hat seitdem nie wieder ein Spiel angerührt. Flüchtig und nur von fern hat er dann den Hof in London gesehen, für dessen Dienst ihn sein Caplan gern gewonnen hätte; nur einer Bekanntschaft, die er in der Hauptstadt schloß, hat er sich später gern erinnert, der des Buchhändlers, der Jacob Böhme's Schriften übersetzte. — Als Baxter in seine Heimath zurückkehrte, war seine Gesundheit gebrochen: eine Reizbarkeit der Nerven und eine Schwäche des Körpers, die ihn in steter Erwartung des Todes schweben ließ, machte ihn, wie er sich wohl mit Luther's Wort nannte, zu einem rechten *theologus crucis* <sup>1)</sup>. Gleichzeitig begannen die schweren inneren Kämpfe, die er nachher als die beste Methode Gottes erkannte, ihn zu sich zu ziehen. Es ist dieß eine charakteristische Erscheinung in dem Puritanismus jener Zeit, daß nur unter schweren geistigen Anfechtungen das gewohnheitsmäßige Christenthum der Jugend zur bewußten und herrschenden Macht des Lebens sich gestaltet. „Als ich“, sagt Baxter, „zu glauben anfing, zweifelte ich nicht an der Wahrheit der heiligen Schrift und des ewigen Lebens, weil ich die Schwierigkeiten nicht kannte, die den Zweifel hervorrufen: dann lernte ich die Schwierigkeiten kennen und ich begann zu zweifeln.“ Er wird irre an seinem Glauben und an seiner Seligkeit; sein Glaube erscheint ihm als todt's Wissen; er fühlt in seinem Herzen nicht jene heilige und unendlich erquickende Liebe, in der allein ihm das geistige Leben besteht; „und so klagte ich manche Jahre vor Gott und Menschen, Todesgedanken auf der einen, die Anklagen eines zweifelnden Gewissens auf der anderen Seite; aber beides hat mich gelehrt, die Welt zu

<sup>1)</sup> Baxter's life 21: „That I might be rather „*theologus crucis*“, as Luther speaks, than „*theologus gloriae*“, and a Cross-bearer, than a Cross-maker.“

verachten und meine Zeit auszukaufen“ <sup>1)</sup>. — Diese Jahre der Aufsehung, die zugleich die Lehrjahre des geistlichen Amtes für ihn waren — in vorübergehenden Stellungen zu Dudley, zu Bridgenorth — haben ihm aber noch eine andere Frucht gebracht: das feinste Gefühl auch für die leisesten und geheimsten Regungen des ethischen Lebens und unablässige Uebung in der Selbstbeobachtung. Seine Studien galten von nun an nur dem Einen, was Noth thut; erst in reiferen Jahren hat er die Dogmatiker seiner Kirche gelesen. Da gab die beginnende Revolution seinem Leben neue und weite Aufgaben.

Baxter hatte kein Bedenken getragen, bei seiner Ordination die 39 Artikel zu unterschreiben, wenn er auch nicht mit Allem, was die englische Liturgie enthielt, einverstanden war. Von den Nonconformisten schied ihn nicht sein Glaube, sondern seine Abneigung gegen ihren Separatismus und ihre erbitterte Polemik gegen die Bischöfe. Die Schriften ihrer geistigen Führer, Cartwright und Whitgift, hatte er durchblättert, aber „ich predigte täglich gegen die Nonconformisten“. Doch warf er auch den Bischöfen ihre unerbittliche Härte gegen die Puritaner vor: es sei nicht recht, die Kinder zu schlagen, damit sie zu schreien aufhörten. Von dem im November 1640 zusammengetretenen langen Parlament, das für den König und die Bischöfe so verhängnißvoll werden sollte, war eine Commission zur Reform des englischen Clerus ernannt worden, und zahlreiche Petitionen aus allen Grafschaften gegen ihre Geistlichen wurden eingereicht. Zu den Pfarrern, die der Klage durch einen Vergleich mit der Gemeinde zuvorzukommen suchten, gehörte auch der Vicar von Kidderminster, eines in der Grafschaft Worcester gelegenen Fleckens von etwa 4000 Einwohnern, der einem Committee von vierzehn angesehenen Männern der Gemeinde die Wahl eines Lecturer zugestand, dem er ein Viertel seines Einkommens, etwa 60 Pfund, geben wollte. Die Wahl des Committee fiel auf Baxter. Gerade die große Verwahrlosung der Gemeinde, in der doch ein kleiner Kern von Erweckten zusammenhielt, „die demüthig, fromm und guten Wandels“ waren, war für Baxter das Motiv zur Annahme. Etwa im Frühjahr 1641 trat er sein Amt an. Aber in Worcestershire wie in Wales und in der Mehrzahl der westlichen

<sup>1)</sup> Baxter's life 5. 21: „I must say to the Praise of my most wise Conductor, that time hath still seemed to me much more precious than gold or any earthly gain ... this I found through all my life to be an unvaluable mercy to me.“



Grasschaften hatte die Partei des Königs das Uebergewicht. Als im Mai desselben Jahres Strafford's Haupt gefallen, im Juni die Bill, welche die bischöfliche Kirche abschaffte, durch das Unterhaus gegangen war, kam es zuerst in diesen Grasschaften zum Ausbruch des lange genährten Hasses zwischen Cavalieren und Rundköpfen. Im Januar des folgenden Jahres verließ Karl der Erste seine Hauptstadt; im Februar sammelte er aus den Grasschaften, die ihm treu geblieben waren, sein Heer. Als in Kidderminster des Königs Aufruf auf dem Marktplatz verlesen wurde, ging Baxter vorüber; der Cavalier, der die Declaration las, rief ihm nach: „Da geht ein Verräther.“ Es war der Ruf, der ihn aus Kidderminster vertrieb. Auf seinem Weg, und in der Hauptstadt der Grasschaft, in Worcester, umgiebt ihn, den durch seine Puritanertracht Kennentlichen, das Geschrei: „Nieder mit den Rundköpfen“ <sup>1)</sup>. Es treibt ihn in die Grasschaften von Mittelengland, in denen das Parlament seine Truppen wirbt. Die große Unruhe der Zeit hat auch ihn ergriffen <sup>2)</sup>, und nun beginnen die bewegtesten Jahre seines Lebens. Aber aus ihnen hat seine spätere Thätigkeit ihre Richtung empfangen. Wir verweilen daher einen Augenblick bei diesem von seinen Biographen unrichtig dargestellten Abschnitt. Baxter hat uns in seiner Selbstbiographie mit einer in seiner Zeit und unter seinen Landsleuten seltenen Unparteilichkeit ein vollständiges und treues Bild der Motive gegeben, welche für die Parteien im Kriege maßgebend waren. Wir ersehen daraus die Gründe, welche seinen eigenen Entschluß bestimmten. „Ich gestehe“, sagt er, „ich war damals so eifrig, daß ich es für eine große Sünde für Männer hielt, die im Stande sind, ihr Vaterland zu vertheidigen, neutral zu bleiben“ <sup>3)</sup>. Er selbst stand auf Seiten der Partei, welche im Parlament und im Heere bis zum Jahre 1645 das Uebergewicht hatte.

---

<sup>1)</sup> Baxter's life 40: „If a stranger past in many places, that had short hair and a civil habit, the rabble presently cried: down with the round-heads, and some they knockt down in the open streets. In this fury of the rabble I was advised to withdraw a while from home; whereupon I went to Gloucester: as I past but through a corner of the suburbs of Worcester, they, that know me not, cried, down with the round-heads, and I was glad to spur on and be gon. But when I come to Gloucester, I found a civil, courteous, and religious people, as different from Worcester, as if they had lived under another government.”

<sup>2)</sup> A. a. D. 43.

<sup>3)</sup> A. a. D. 39.

Phm und Hampden, die Führer der Presbyterianer, galten ihm als die „great and solid men“ <sup>1)</sup>, während er mit dem stürmischen Radicalismus des jüngeren Vane und seiner Partei, der „imprudent reformers“, mit dem scharfen Spott des populären Anhangs der Independenten über die bischöfliche Kirche keine Gemeinschaft haben wollte <sup>2)</sup>. Er theilte die politischen Ueberzeugungen der Presbyterianer, daß Karl der Erste keinen Glauben verdiene, was er auch versprechen und zugestehen möge; daß er die Fundamentalgesetze des Landes übertreten habe in der Erhebung des Schiffsgeldes, in dem Bruch der Privilegien des Parlamentes; doch galt auch ihm der Krieg nicht als Krieg gegen den König, sondern gegen die Malignanten in seiner Umgebung. Baxter hat dieß so ausgesprochen: „Ich war stets der Ueberzeugung, daß die, welche Zwiespalt zwischen dem König und dem Parlament stifteten, die Verräther seien und daß dieser Zwiespalt zur Auflösung des Regiments führe, daß die Autorität und die Person des Königs unverletzlich sei, da er keinen Höheren über sich, also auch keinen Richter hat; ich begünstigte die Sache des Parlaments, weil es sich dazu bekannte, die Verbrecher zu gerechter Verantwortung zu ziehen und die Person und das Regiment des Königs zu erhalten durch die Verbindung mit seinem Parlament“ <sup>3)</sup>. Aber vor Allem war für Baxter die kirchliche Stellung entscheidend, welche die Parteien zu dem Christenthum einnahmen, das mit seinem innersten Wesen verwachsen war. Auf der Seite des Parlaments standen alle Männer, denen es mit der Frömmigkeit und mit der Reformation Ernst war <sup>4)</sup>; auf dieser Seite findet er ein Heer, das sich „zu Predigten und Gebeten sammelt und auf den Wachtposten Psalmen singt“. Dazu kam die erbitterte Furcht Englands vor einer Wiederherstellung des Katholicismus. Nichts hat nach Baxter's Urtheil, mit dem die anderen zeitgenössischen Berichte übereinstimmen, Karl dem Ersten die Herzen seines Volkes mehr entfremdet, als der Glaube an seine Uebereinstimmung mit jener irischen Bartholomäusnacht des Jahres 1641, in welcher der englische Puritanismus sein eigenes Schicksal vorgebildet

<sup>1)</sup> Baxter's life 65.

<sup>2)</sup> A. a. O. 26. 27. 39.

<sup>3)</sup> A. a. O. 39. 40.

<sup>4)</sup> A. a. O. 33: „All the nonconformists were against the Prelates, so other of the most serious godly people were alienated from them on all these foresaid conjunct accounts.“ ...

sah<sup>1)</sup>. Darum galt es für Baxter die Durchführung der Reformation und die Nothwehr eines Landes für sein Recht und seine Gesetze, eine Nothwehr, in der Baxter ein Gebot des Naturrechtes und des Sittengesetzes, der Liebe und der Schrift erkannte: „because the law of nature and charity requireth the defense of our selves, posterity and country, and because scripture requireth the same“<sup>2)</sup>. Er hat nie das Schwert ergriffen; nur als Prediger in freier Stellung hat er die Sache der Presbyterianer gefördert. Coventry lag im Mittelpunkt der aufständischen Grafschaften, eine Zufluchtsstätte für die aus dem Westen vertriebenen Puritaner und ihre Geistlichen<sup>3)</sup>; hier hat Baxter während dreier Jahre der Garri-son und den durchziehenden Parlamentsstruppen gepredigt, sonntäglich auch den Flüchtlingsgemeinden, die sich um ihn sammelten. In unmittelbarer Nähe von Coventry, bei Naseby, gewannen (am 14. Juni 1645) Cromwell's Truppen den Sieg über Karl und stellten das Uebergewicht der Independenten auch über die Partei, zu der Baxter gehörte, fest. Noch hatte dieser von den Independenten nur durch das Gerücht gehört; zwei Tage nach der Schlacht ging er in Cromwell's Lager auf das Schlachtfeld, um dort zwei Freunde aufzusuchen. Da trat ihm jenes Sectengewirr spiritualistischer und radicaler Ideen aller Art entgegen, die Ziele verfolgten, welche die Presbyterianer aufs äußerste verabscheuten. Aber von dem enthusiastischen Eifer ihrer Frömmigkeit zugleich ergriffen und abgestoßen, gab er ihre Irrthümer nur der Launigkeit seiner eigenen Partei Schuld.

---

<sup>1)</sup> Baxter's life 29: „This filled all England with a fear both of the Irish, and of the Papists at home; for they supposed that the priests and the interest of their religion were the cause: in so much, that, when the rumour of a Plot was occasioned at London, the poor people, all the countries over, were ready either to run to arms, or hide themselves, thinking, that the papists were ready to rise and cut their throats: and when they saw the English Papists join with the king against the parliament, it was the greatest thing, that ever alienated them from the king.“ ... 39: „and I freely confess, that being astonished at the Irish massacre and persuaded fully both of the parliament's good endeavours for reformation and of their real danger“ etc.

<sup>2)</sup> N. a. O. III, 11.; vgl. I, 90: „Though we have judged the parliament's war to be lawful and necessary, to save themselves and us from the Irish and their adherents, and to punish delinquents in a course of law.“ ...

<sup>3)</sup> Fox, der nach Coventry kam, als es Baxter kurz vorher verlassen hatte, sagt von der Stadt: „There where many tender people in that town.“ (Journals, I, 78.)

Barter wollte sich dieser Schuld nicht auch theilhaftig machen und entschloß sich noch am selbigen Tag, in den Dienst des Independentenheeres zu treten, um den Secten entgegenzuwirken. Bis zur Beendigung des ersten Bürgerkrieges (1647) hat er dann als Caplan desjenigen Regiments, welches unter Colonel Whallen stand — jenem Vetter von Cromwell, der später mit das Todesurtheil über Karl den Ersten gesprochen hat — die Züge der Armee begleitet, er lange Zeit der einzige Presbyterianer in derselben, predigend und disputirend, von Cromwell zuerst kühl empfangen, später ungestört, aber auch ungeehrt, zu keiner Berathung und zu keinem Gespräch hinzugezogen. Barter blieb bei der Armee, auch nach Beendigung des Krieges, aus demselben Interesse, welches ihn zu ihr geführt hatte. Aber er hatte auch in den Siegen des Heeres Gottes Hand erblickt. Da trat plötzlich in seinem Leben ein Wendepunkt ein, der ihn vor dem Antheil an jenem blutigen Tag bewahrte, welchen zwei Jahre hernach das Heer heraufführte. Während er im März 1647 im Quartier zu Worcester lag, wurde er von einer alten Krankheit wieder befallen; er mußte das Heer verlassen; drei Wochen lag er in einsamer Kammer eines Dörfchens in Leicestershire. Das Gerücht von seiner schweren Erkrankung drang auch in seine Heimath; ein Baronet Sir Thomas Rous ließ ihn, obwohl er ihn persönlich nicht kannte, auffuchen, und auf dessen stillem Gut, Rous-Lench in Worcestershire, hat dann Barter während eines Vierteljahres Aufnahme und die sorgsame Pflege des edlen, frommen Ehepaars gefunden. In den vier Monaten dieser Zurückgezogenheit und in jener Einsamkeit hat Barter seine „ewige Ruhe der Heiligen“ gedacht und geschrieben <sup>1)</sup>, zunächst zu

---

<sup>1)</sup> Wenigstens dem Hauptbestandtheil nach. Das englische Werk (von dem mir die dritte Ausgabe, London 1652, vorliegt: „The Saints everlasting rest, or a treatise of the blessed State of the Saints in their enjoyment of God in Glory“) besteht aus vier Theilen, von denen der erste und der letzte damals verfaßt worden sind; der zweite und dritte Theil ist von Barter später (1648) in Kidderminster zur Ergänzung und Erklärung jener ursprünglichen Bestandtheile hinzugefügt worden, und zwar zum Theil aus Wochenpredigten, die Barter in Kidderminster über die jenseitigen Dinge hielt. Das Ganze erschien zuerst 1649. Unseren deutschen Ausgaben liegt ein Auszug zu Grunde, den in der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein Nachfolger Barter's im Predigtamt zu Kidderminster (Fawcett) gegeben hat; dieser Auszug enthält aber nur die wesentlichen Grundgedanken, alles Persönliche und auf die Zeit Bezügliche ersieht man nur aus dem ursprünglichen Werk. In der Gerlach'schen Uebersetzung dieses Fawcett'schen Auszugs entspricht der Eingang und die vier ersten Abschnitte dem ersten

seiner eigenen Ermunterung und als Vorbereitung auf sein Ende. „Als ich fern von der Heimath in meinem Quartier lag, in der äußersten Ermattung, und Niemand um mich hatte, auch kein anderes Buch als meine Bibel, und in beständiger Erwartung des Todes lebte, da wandte ich meine Gedanken zu meiner ewigen Ruhe. Und da mein Gedächtniß durch meine große Körperschwäche gelitten hatte, so nahm ich meine Feder und begann meine Leichenrede niederzuschreiben, um meinen Gedanken an den Himmel nachzuhelfen und mir den Rest meines Lebens und meinen Tod zu versüßen.“ Es redet in diesen Betrachtungen, Gebeten und Selbstgesprächen ein heiliger, oft erschütternder Ernst. Eine solche Lebenswärme, der Geist einer solchen stillen Heiterkeit und Frische geht durch diese Schrift, wie, um eins ihrer Worte auf sie selbst anzuwenden, sie nur dem zu Gebote steht, der einen steten Zutritt zu Gott hat. In die großen Hoffnungen und Kämpfe des Jahrhunderts führen uns die Schlußgedanken ein: „Welch seltene und gewaltige Werke haben wir in England in vier oder fünf Jahren gesehen! Welche Veränderung, welche Vernichtung der Feinde! Welche unverkennbare Zeichen eines allmächtigen Arms! Welche Wunder sind auf die unerwartetste Weise geschehen! Welches Verkehren von Thränen und Furcht in Heil und Freude! So viel ernste Gebete sind erhört worden, daß es schien, Gott könne uns nichts mehr von dem versagen, um was wir baten!“<sup>1)</sup> „Daß ich doch schauen könnte, wie alles Volk dem Evangelium gehorcht und sich sehnt nach Reformation und der Herrschaft Christi: o welch ein gesegnetes Land wäre England!“<sup>2)</sup> Aber so lange Gottes Gemeinde auf Erden ist, vermag sie die Ruhe nicht zu erlangen. Jene Pilgerväter, sagt Baxter, die jenseits des Weltmeeres Frieden suchten, gestehen, daß sie den Frieden nicht gefunden haben, und auch in England, trotzdem der Krieg beendet sei, beginne erst recht die Friedlosigkeit<sup>3)</sup>. Denn eben ging Cromwell's Heer daran, das Reich der Heiligen sichtbar zu gründen. Darum lenkt Baxter, der in einsamer Krankheit hinter sich gelassen hatte, was von ihren stürmischen Gedanken auch auf ihn übergegangen war, die Herzen, welche auf Erden die Ruhe der Heiligen

---

Theil und der zehnte bis sechzehnte Abschnitt dem vierten Theil des Originalwerkes.

<sup>1)</sup> The Saints everlasting rest, IV, 228.

<sup>2)</sup> Ebendasselbst IV, 234.

<sup>3)</sup> Ebendasselbst IV, 283.



suchen, zu jener ewigen Ruhe hin. Ueber dem Buche steht das Wort: „Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes.“ Uner-  
schöpflich ist Baxter in Klagen über die Leblofigkeit unseres Geistes für  
die rein himmlischen Dinge. „Ach, wir Alle“, ruft er aus, „wir Alle  
denken doch viel zu wenig an die Ewigkeit; wir sehen so nebenbei ein  
wenig darauf hin, aber wir machen nicht aus der Vorbereitung dar-  
auf das große Geschäft unseres Lebens.“ Doch Gott hat für uns ein  
großes Mittel der Erziehung in der Trübsal. „Diese hat eine mäch-  
tige Sprache, die mit hinnehmender Gewalt redet, wo der Prediger  
nicht mehr vernommen wird.“ „Wenn wir durch sie lernen, nach dem  
Himmel zu trachten, so wird unsere Gefinnung köstlich, und wie das  
leibliche Antlitz des edelsten unter den Geschöpfen gen Himmel gerich-  
tet ist, so das geistliche Antlitz des herrlichsten unter den Gläubigen.“  
Nur unsere Seele müssen wir rein bewahren. „Wie die Priester den  
König Ufia aus dem Tempel stießen, da er räuchern wollte, weil sie  
den Ausatz an seiner Stirn hervorbrehen sahen, so stoße auch Du  
aus Deinem Herzenstempel alle Gedanken, welche das Siegel des  
göttlichen Verbots an ihrer Stirn tragen, denn mit heiligen Dingen  
läßt sich nicht spielen.“ „Die höchste Seligkeit wird uns im Himmel  
gegeben; hienieden bereiten wir uns nur für sie vor; bald mit uns,  
bald mit Gott reden, das ist die höchste Stufe, die wir hier in diesem  
Werk erreichen können.“ „Wie die Lerche so lieblich singt, wenn sie  
aufsteigt, aber plötzlich stillschweigt, wenn sie herabfällt auf die Erde,  
so ist die Fassung der Seele die edelste und göttlichste, wenn sie in  
heiliger Betrachtung Gott anschaut; ach, auch unser Aufschwung dauert  
meist nicht lange; wir sinken wieder herab und unser Lied ver-  
stummt.“ Darum soll die Seele täglich einen Gang hinauf thun in  
die Stadt, die ihr bekannter sein soll als die irdische Heimath. „Tritt  
in die Thore der heiligen Stadt, gehe durch die Straßen des neuen  
Jerusalem, steig' auf den Berg Zion und siehe Dich um, zähle ihre  
Thürme, betrachte ihre Wälle, bewundere ihre Paläste, damit Du  
Deiner Seele davon erzählen könntest.“ Stelle Dich neben Johan-  
nes, als er das neue Jerusalem überschaute, und sieh' mit ihm die  
Throne und die Majestät und den leuchtenden Glanz.“

Doch neben diesen hochgerichteten Gedanken der Ewigkeit hat Baxter  
noch einen anderen Erwerb aus den vorangegangenen Kämpfen in sei-  
ner ewigen Ruhe der Heiligen niedergelegt, eine Theologie, als deren  
Wahlspruch er den bekannten kirchlichen Friedensspruch eines Mannes aus  
dem engeren Kreise Johann Arnd's, des Rupertus Meldenius, hinstellt,

von ihm in dieser Form angeführt: „In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus caritas“, und in dieser Theologie des inneren Friedens und der kirchlichen Einigung, deren praktische Durchführung ihm in der Kirche der Cromwell'schen Periode einen so ausgezeichneten Platz anweist, begegnen sich deutsche und englische Frömmigkeit der Reformationszeit in ihren innigsten Gestaltungen. Mit einem Gebete schließt Baxter's Werk: „Wöchte dieß Buch, lebendig aus meinem Herzen strömend, durch Deine Gnade mächtig werden in den Herzen der Leser und so uns beiden werden ein Geruch des Lebens zum Leben. Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!“ — So ist die „ewige Ruhe der Heiligen“ hervorgegangen aus dem Reformationssturm der Epoche, deren Gedanken auch ihre Grundgedanken sind, aber gereinigt von der schwärmerischen Hoffnung auf ihre irdische Verwirklichung: das abschließlich und fest auf die himmlische Ruhe gerichtete Herz schied Baxter von dem Heer, mit dem er bis dahin gezogen war, das unaufhaltsam von dem Gedanken vorwärts getrieben wurde: „Die Heiligen sollen scharfe Schwerter in ihren Händen haben, Rache zu üben unter den Völkern.“

Zu der Zeit, in der Baxter die Armee verließ, ging in ihr jene gewaltige innere Entwicklung vor sich, welche nach der Ausscheidung der presbyterianischen Elemente das Heer der Independenten zu einem Heer der Heiligen umwandelte und alle Bestrebungen, die ein Jahrhundert vorher auf deutschem Boden von den Wiedertäufern verfolgt wurden, auf englischem Boden mit fast unwiderstehlicher Gewalt wieder aufleben und das Land einnehmen ließ. In seinen Reden und Briefen vor und aus dem Jahr 1653 hat Cromwell es wiederholt ausgesprochen, der Herr sei nahe. Sein und seines Heeres Glaube war eine Religion der Mystik, der Prophetie und des Chiliasmus. Als Baxter in Colonel Whalley's Reiterregiment eintrat, sah er die Anfänge dieser Richtung. Damals — es war im Jahr 1645 — begleitete er sein Regiment nach Leicester, das es entsetzen und nachher vertheidigen mußte. Es war ein charakteristisches Zusammentreffen dreier Männer, die sich damals auf einen Augenblick beim Heer in Leicester zusammenfanden. Neben Baxter Fox, der zwei Jahre hernach als Stifter des Quäkerthums auszog, und der eben in die Stadt gekommen war; man wollte ihn bereden, in die Parlamentsarmee einzutreten; er lehnte es ab. Auf einem Wachtposten auf einem der Wälle stand ein Soldat, der mit einem anderen auf dessen Bitte seinen Platz

tauschte; dieser wurde von einer Kugel hinweggerafft; der Gerettete war John Bunyan <sup>1)</sup>).

Die Geschichte seines geistigen Lebens ist die Entwicklungsgeschichte aller Männer jener Epoche, die der Richtung angehörten, aus welcher Cromwell seine Reiterchaaren gewählt hat. In einer Schrift, die Bunyan noch vor der Restauration verfaßt hat, vergleicht er die Kriegsstürme seiner Zeit mit den Herbst- und Frühjahrsstürmen der Natur; jetzt sei das Frühjahr der Kirche gekommen, ihre Erneuerung nach dem Bilde der Urkirche, die Zerstörung des Reichs des Antichrists stehe bevor; alles scheinbare Mißgeschick, das die Sache der Heiligen noch treffe, seien nur Papierfenster, durch die Satan den Anblick seines Falles verdecken wolle <sup>2)</sup>. In Bunyan ist Alles dunkler, gesteigerter, eiliger als in Baxter; es ist der Fortschritt des Baxter'schen Puritanismus zum Enthusiasmus, der sich in diesem Mann der Kriegsjahre darstellt.

Die Grafschaft Bedfordshire, in deren kleinem Flecken Elstow Bunyan um das Jahr 1628 geboren ist, lag mitten inne in den Grafschaften, welche für das Parlament entschieden Partei genommen hatten. Bunyan stand in seinem funfzehnten Jahre, als in unmittelbarer Nähe von Bedfordshire Cromwell den Krieg gegen den König organisirte und seine eigenen Truppen ausrüstete. In wenigen Grafschaften Englands war ein so aufgeregtes religiöses Interesse als in der Heimath Bunyan's; hier hat Fox seine ersten Jünger gesammelt und Bedfordshire war bald ein Mittelpunkt dieser äußersten Partei des Puritanismus. Es war ein armes Volk, das hier wohnte, und Bunyan war der Armisten einer. „Ich bin“, sagt er, „von ganz schlechter Herkunft und meines Vaters Haus war wohl das geringste im ganzen Lande.“ Er wurde Kesselflicker, ließ sich aber bald für die Parlamentsarmee anwerben. Als der Krieg beendet war, heirathete er. Seine Frau, aus armer frommer Puritanerfamilie, brachte ihm nur zwei Erbauungsbücher zu: „Der ehrlichen Leute Fußsteig zum Himmel“ und „Praktische Anweisung zur Frömmigkeit“. Nicht lange nach seinem Austritt aus der Armee beginnt die Zeit seiner schweren geistigen Versuchungen. Bunyan war nicht, wie man ihn gewöhnlich

<sup>1)</sup> Wir haben auch von Bunyan eine Autobiographie, in seiner „überfließenden Gnade“, im ersten Bande seiner Werke: Works, II. Bd. Fol. London 1721.

<sup>2)</sup> Bunyan, Works, I, 387.

darstellt <sup>1)</sup>, der wüßte, ausgelassene Bursche gewesen, dem es an Lügen und Lästern Keiner gleich gethan hätte. Für einen Solchen, der nicht bloß so derb gewesen wäre wie seine Landsleute von gleicher Geburt, hätte es in der Parlamentsarmee keinen Platz gegeben. Die Gesichte, von denen er erzählt, die Stimmen, die er vernimmt: „Willst Du die Sünde lassen oder sie behalten und in die Hölle fahren?“, die Versuchungen, die über ihn ergehen — dieß Alles weist uns auf eine andere Betrachtung hin. Einmal ist es ihm, als ob Stimmen hinter ihm riefen: „Simon, Simon, der Satan hat dein begehrt“; einen Monat nachher stürmte Alles mit einem Male auf ihn ein: „Finsterniß bedeckte mich und alle Ströme von Lasterungen gegen Gott und Christum wurden über mich ausgegossen.“ Zwei und ein halbes Jahr, also in den ersten Jahren der Republik, ist er in solchen Zuständen gewesen: „Ich ging in eine benachbarte Stadt und setzte mich auf der Straße auf eine Bank und fiel in ein tiefes Sinnen über den gräßlichen Zustand, in den mich meine Sünde versetzt hatte, und nach langem Nachdenken erhob ich das Haupt und es deuchte mich zu sehen, als ob die Sonne, die am Himmel schien, sich sträube, mir ihr Licht zu geben, und als ob selbst die Ziegel auf den Dächern sich gegen mich zusammenhätten. Sie verabscheuten mich und ich sollte nicht länger unter ihnen weilen, weil ich gegen den Heiland gesündigt hatte. O, wie war jedes Geschöpf glücklicher als ich! Nur ich allein war verloren.“ Aber durch diese „bittere Seelenpein“ sind in den letzten Kriegsjahren bis zum Protectorat Cromwell's alle die Männer hindurchgegangen, welche jener großen Partei der aus dem Independentismus hervorgegangenen Mystik angehörten. Fox hat gleiche Gesichte und Stimmen erlebt wie Bunyan, und auf seinen Wanderungen durch England hat er zahlreiche Genossen gefunden, die aus gleicher Trübsal gekommen waren. Was uns von Täufern aus der Schweiz und aus Süddeutschland im deutschen Reformationszeitalter von den staunigen oder verzückten Brüdern berichtet wird, wiederholt sich jetzt in England in weiten Kreisen. Der Grund dazu liegt einerseits in dem strengen reformirten Prädestinationsdogma, das den Puritanismus beherrschte; das eifrige Ringen der Erwählung und des Gnadenstandes gewiß zu werden, mußte in Kreisen, denen Männer wie Bunyan angehörten, solche Erscheinungen mit innerer Nothwendigkeit in einer Zeit

<sup>1)</sup> Auch noch Abisfeld in dem betreffenden Artikel der Herzog'schen Encyclopädie.

hervorrufen, in der eine vielhundertjährige Ordnung des staatlichen und kirchlichen Lebens unter schweren Gewissenskämpfen in Stücken ging. Andererseits spiegelt sich in diesen Gesichtern und Stimmen das dunkle Gefühl von großen Aufgaben einer welthistorischen Zeit wieder, deren ungestümes Drängen theils nach radicaler Neugestaltung aller Verhältnisse, theils nach Erfüllung aller tausendjährigen Weissagungen von der Erscheinung des Reiches Christi diese Männer der enthusiastischen Mystik <sup>1)</sup> über sich selbst hinaus in ein Reich der Ideale erhob, in eine andere und neue Welt, mit der sie, bevor sie Wirklichkeit geworden war, nur durch Stimmen und Gesichte verkehren konnten. Man ersieht aus Bunyan, mit welcher gewaltigen Anstrengung dieß geschah. So kräftig er auch überzeugt ist, „das Land soll nicht verkauft werden ewiglich, denn es ist Sein“, gehen doch immer wieder die Zweifelsgedanken durch sein Herz: verkaufe Christum für diesen oder jenen Genuß, verkaufe ihn, verkaufe ihn, bis er endlich, „so geschwind Einer reden kann, wohl zwanzigmal dagegen spricht: nein, nein, nicht für tausend, tausend Welten!“ — Waren solche Seelenkämpfe geendet, so trieb der Geist zu unaufhaltsamer Predigt. Aus diesen Kämpfen sind jene Propheten hervorgegangen, welche einzeln und in Schaaren die Städte und Grafschaften des Landes durchzogen, ohne in irgend einer der bestehenden Gemeinschaften Ruhe zu finden. Unter diesen Propheten erscheint auch Bunyan. In dem Jahre, wo das Parlament der Heiligen zusammentrat, 1653, hörten seine Anfechtungen auf: „Das ist ein gut Ding, auf unseren Knieen zu liegen und Christum in unseren Armen zu halten vor Gott; ich hoffe, etwas davon zu wissen.“ So hat er ein neues Leben durchlebt, in stetem Kampf gegen die sieben Greuel seines Herzens. Nach kurzem Durchgang durch die extremsten spiritualistischen Richtungen, der Ranters, trat er zu den Baptisten <sup>2)</sup>. Als Baptist hat er seit 1654 von Bedford aus

<sup>1)</sup> Bunyan muß gleichgestellt werden jenen Ranters, Seekers, Fifth-Monarchymen, Quäkern u. A., die ein so wichtiges Glied in der Kette der reformatorischen Mystik bilden.

<sup>2)</sup> Guericke in seiner Kirchengesch., 8. Aufl., III, 535., sagt von Bunyan: „In dieser unruhigen Zeit, nicht unberührt von ihren Einflüssen, lebte auch der ehrwürdige, ganz vom Luther'schen Geist der Lehre von der Rechtfertigung durchdrungene und so das tödtende Princip des Calvinismus mächtig niederhaltende Verfasser der „Himmelsreise“, John Bunyan, auch als mannhafter Gegner von Baptisten und Quäkern bekannt, 1655 Lehrer zu Bedford“ u. s. w. Worauf diese Charakteristik beruhen mag, ist nicht ersichtlich.



das östliche und nördliche England durchzogen<sup>1)</sup>. Seine Verkündigung fand überall, wie in seiner Heimath, mächtigen Wiederhall; war es ihm doch, so oft er predigte, als ob ein Engel Gottes hinter ihm stände. Aber seine Predigt, die in die Jahre der Sichtung der Parteien fällt, hatte keinen nachhaltigen geschichtlichen Erfolg, vielmehr nehmen wir hier an einem bezeichnenden Beispiel den Werthunterschied wahr zwischen einer hochgespannten idealistischen Frömmigkeit, deren ergreifende prophetenartige Innigkeit und Poesie unsere tiefe Theilnahme gewinnt, und jenem besonnenen, innerlich wohlgegründeten reformatorischen Streben, welches Männer wie Baxter, Calamy, Penn u. A. leitete und welches stets den geschichtlichen Sieg davonträgt. Denn für die feste und dauernde Einrichtung presbyterianischen und dissentirenden Kirchenthums überhaupt, welche die unumgängliche Bedingung späterer öffentlicher Anerkennung war, ist nicht die enthusiastische Predigt, sondern so planmäßiges und wohlumgrenztes Wirken, wie es Baxter in der Cromwell'schen Periode entfaltet hat, von Einfluß und Bedeutung gewesen.

Als Bunyan's qualvolle innere Kämpfe begannen, war Baxter nach seiner Genesung von seiner ehemaligen Gemeinde nach Ridderminster zurückgerufen worden<sup>2)</sup> und übernahm auf deren Bitten zwar nicht, wie man es gern gesehen hätte, das gesammte Pfarramt, an Stelle des jetzt vom Parlament abgesetzten Vicars, aber doch seine ehemalige Stellung als Lecturer wieder, gegen ein jährliches Gehalt von hundert Pfund. In dieser äußerlich unscheinbaren Stellung, die er doch nie mit einer glänzenderen vertauschen wollte, so oft sich ihm auch Gelegenheit dazu bot<sup>3)</sup>, hat Baxter in den Jahren 1648—1660 jene hoch gesegnete kirchliche Thätigkeit geübt, die dem Ideal seines „reformirten Geistlichen“ nahe gekommen ist, fern von aller activen

<sup>1)</sup> Vgl. Bunyan, Works, II, 506: „In my travels, as I walked through many regions and countries.“

<sup>2)</sup> In der Widmung der *The Saints everlasting Rest*, an die Gemeinde zu Ridderminster: „Your free invitation of my return, your obedience to my doctrine, the strong affection, which I have yet towards you above all people, and the general hearty return of love, which I find from you, do all persuade me, that I was sent into this world especially for the service of your souls.“ Vgl. Life 79.

<sup>3)</sup> Vorrede zu *The Saints everlasting Rest*: „Therefore have I oft resisted the requests of my reverend brethren and some superiors, who might else have commanded much more at my hands.“

Betheiligung an den politischen Dingen. Die Hinrichtung des Königs und die weiteren Vorgänge des Jahres 1649 legten die tiefe Kluft dar und erweiterten sie, welche zwischen Independenten und Presbyterianern von Anfang an bestanden hatte, und die letzteren versuchten vergebens, ihr Zurückbleiben hinter den Ereignissen, ihre Mißgriffe und vor Allem ihren Mangel an thatkräftiger Entschlossenheit zu entschuldigen oder zu beschönigen <sup>1)</sup>. Aus dem Parlament und von dem politischen Schauplatz überhaupt durch Cromwell und seine Partei auf eine Zeit lang verdrängt, folgten sie der weiteren Entwicklung der Dinge mit großem Unmuth oder mit Zorn. Baxter, vor der Republik in einer Art Mittelstellung zwischen Independenten und Presbyterianern, war durch den Tod des Königs tief erschüttert worden. „Vor seinem eigenen Thor zu Whitehall errichteten sie ein Schaffot und vor einer großen Volksversammlung enthaupteten sie ihn: wherein appeared the severity of God, the mutability and uncertainty of worldly things and the fruits of a sinful nation's provocations <sup>2)</sup>“. Nur noch einmal ist der Kriegslärm in Baxter's Nähe gekommen. Zu der Schlacht bei Worcester zogen Karl's des Zweiten Truppen dicht bei Kidderminster vorbei, nur durch eines Feldwegs Länge von den Thoren der Stadt getrennt; Baxter erhielt aus Karl's Umgebung die Aufforderung, das Heer als Prediger zu begleiten, lehnte es aber ab; am Tage darauf floh der Rest von Karl's in der Schlacht (am 3. Sept. 1651) vernichtetem Heer durch die Straßen von Kidderminster; vor Baxter's Haus hatte sich eine Schaar von Cromwell's Kuirassieren aufgestellt und bis Mitternacht schlugen die Kugeln der fliehenden Feinde in Thür und Fenster seines Hauses. — Darnach hat Baxter bis zur Restauration in tiefem Frieden gelebt. Beachten wir zuerst seine politische Stellung. Er hat über Cromwell's Person in der Hauptsache das Urtheil ausgesprochen <sup>3)</sup>, welches die Geschichtsforschung unserer Tage wieder

---

<sup>1)</sup> Wir finden auch bei Baxter die bekanntlich bei den Schotten damals sehr beliebte Entschuldigung, Life 64: „If you ask, what did the ministers all this while? I answer: they preach'd and pray'd against disloyalty, they drew up a writing to the Lord General, declaring their abhorrence of all violence against the person of the king" etc.

<sup>2)</sup> Baxter's Life 63.

<sup>3)</sup> Baxter's Life 98: „I think, that ... he meant honestly in the main and was pious and conscionable in the main course of his life, till prosperity and success corrupted him. ... Cromwell's general religious zeal giveth way

aufgenommen hat und das in dem seltenen Manne die wirksame Verbindung von Frömmigkeit, Thatkraft und Ehrgeiz anerkennt, die, sich gegenseitig bedingend und fördernd, ihn zu dem Helden der Epoche machten. Baxter's Stellung zu seiner Regierung war die zurückhaltende des gesamten Presbyterianismus: „Was mich betrifft, so stand mir meine Pflicht klar vor Augen: des Usurpators Sünde für verwerflich zu erklären, was er auch Gutes thun möchte, und alle meine Verbindlichkeiten gegen den rechtmäßigen Regenten zu erfüllen, indem ich den Ausgang Gott anheim stellte, dennoch aber das Gute anzuerkennen, was der Usurpator that, und alles Erlaubte, was in meinen Kräften stand, zu thun, um ihn zu bewegen, noch mehr Gutes zu thun.“ Was ihm als das beste Gut des Cromwell'schen Staates erschien, geht aus den Worten hervor, die, sechs Jahre nach Cromwell's Tod geschrieben, zeigen, wie sehr Baxter die Engherzigkeit des älteren Presbyterianismus überwunden hat; es war eine unumwundene Anerkennung und Zustimmung zu der von Cromwell gewährten Glaubens- und Gewissensfreiheit: „Ich preise Gott, der mir unter einem Usurpator, gegen den ich mich erklärte, solche Freiheit und reiche Gelegenheit, sein Evangelium mit Erfolg zu verkünden, schenkte, wie ich sie unter einem König, dem ich Gehorsam geschworen und gehalten habe, nicht wieder erlangen kann, ja solche Freiheit, wie sie kein Zeitalter, seitdem das Evangelium in dieß Land gekommen ist, je besessen hat. Und das muß ich um der Nachwelt willen hinzufügen, daß, so viel ich auch sonst gegen Zügellosigkeit in der Religion und für die Macht der Obrigkeit über dieselbe gesprochen und geschrieben habe und obwohl ich das Land für das glücklichste halte, dessen Beherrscher ihre Gewalt ebenso für Christum wie für die öffentliche Ordnung geltend machen, ich doch meine, daß im Vergleich mit der übrigen Welt [deren evangelischer Theil im gleichzeitigen Westphälischen Frieden sich noch nicht zur Freiheit der Cromwell'schen Toleranz erhoben hatte] das Land glücklich ist, wo die Leute nichts als die nackte Freiheit haben, so fromm zu sein, wie sie wollen; und wenn nur Maß und

---

to the power of that ambition, which still increaseth as his success do increase both piety and ambition concurred in his countenancing of all that he thought Godly of what Sect soever: piety pleadeth for them as Godly and charity as men: and ambition secretly telleth him, what use he might make of them. He meaneth well in all this at the beginning, and thinketh he doth all for the savety of the Godly and the public Good, but not without an eye to himself.”

Festigkeit mit der Freiheit verbunden ist und die geduldeten Secten genöthigt werden, Frieden zu halten und das Wesen des Christenthums nicht anzugreifen, so fürchte ich von einer solchen Toleranz kein Unglück für die Religion.“ Unter dem Schutz einer solchen Toleranz hat Baxter in Ridderminster gewirkt, wie Oberlin im Steinthal. Die Kotten, die vordem seine Wirksamkeit gehemmt hatten, hatte der Krieg in die Reihen der Cavaliere getrieben und dort aufgerieben; seine Gemeinde bestand jetzt zumeist aus ehrsamem Freeholders und Handwerkern, vornehmlich Webern, nicht reich, aber auch nicht arm. Auf Baxter's unermüdlige Arbeit der Predigt („die Kirche war immer so voll, daß seit meiner Hinkunft wir gern fünf Chöre gebaut hatten, und doch war das Gebäude eins der geräumigsten, die ich je gesehen“), der Ausgestaltung des kirchlichen Gemeindelebens durch eifrige, von der Gemeinde willig unterstützte Kirchenzucht, durch Jugendunterricht u. A., auf das Alles kann hier nur kurz hingewiesen werden <sup>1)</sup>. Sonntag und Donnerstag Vormittag waren für die Predigt bestimmt; Donnerstag Abends stand das Pfarrhaus allen Gemeindegliedern, die sich zur Wiederholung der Predigt und zu christlichem Gespräch einfanden, offen; an einem anderen Wochenabend kamen die jungen Leute der Stadt; Montag und Dienstag Nachmittag wurden mit je vierzehn Familien Privattatechisationen angestellt, mit jeder Familie je eine Stunde; andere Nachmittage waren freieren Hausbesuchen gewidmet. Ridderminster entsprach in den letzten Jahren von Baxter's Thätigkeit dem Ideal puritanischen Kirchenwesens. „Als ich hinkam“, erzählt Baxter, „gab es in jeder Straße höchstens eine Familie, die Gott gemeinschaftlich anrief, und als ich wegging, gab es mehrere Straßen, wo auch nicht eine Familie ohne häuslichen Gottesdienst war.“ Von allen dogmatischen Streitigkeiten hielt man sich geistlich fern und kirchliche Verschiedenheiten wurden durch gegenseitige Duldung ausgeglichen. Ringsherum wuchsen und wucherten Spiritualismus und Anabaptismus; in Ridderminster war von dem Allen nichts zu spüren, nur herzliche und friedsame Uebereinstimmung. Auch das äußere Wohl der Gemeinde trug Baxter auf seinem Herzen; besonders befähigte Knaben ließ er auf seine Kosten erziehen und für das geistliche Amt ausbilden; eine Zeit lang hat er auch die Stelle des Arztes vertreten. — In diesen Jahren entfaltete

<sup>1)</sup> Die betreffenden Mittheilungen Baxter's (Life 80—96.) finden sich im Auszug übersezt bei Gerlach 35—49.

Baxter eine ungemein reiche schriftstellerische Wirkksamkeit, die ihm als sein eigentlicher Beruf erschien; sein „Zuruf an Unbekehrte“, sein „Jetzt oder nie“, sein „reformed Pastor“ und mehr als zwanzig meist sehr umfangreiche Schriften sind in Kidderminster entstanden und von ihm an seine Pfarrkinder vertheilt worden; sie wurden schon damals in viele tausend Familien verbreitet und theilweise auch in die französische, holländische, selbst in außereuropäische Sprachen übersetzt<sup>1)</sup>. Ihr Inhalt ist zum großen Theil asketischer Natur; ihr dogmatischer Standpunkt in Bezug auf die reformirten Centraldogmen ist der des Amiraldismus, welchen Baxter für den rechten Mittelweg hielt<sup>2)</sup>: „The middle way, which Camero, Ludov. Crocius, Amiraldus, Davenant ... go, I think is neerest the thruth of any that I know, who have wrote on those points of redemption and universal grace.“ — Vor allen Dingen aber kommt seine wichtige und bedeutsame Stellung den kirchlichen Verfassungsbestrebungen gegenüber in Betracht.

In den kirchlichen Kämpfen des Jahrhunderts treten zwar die Parteienamen des Episkopalismus, Presbyterianismus, Independentismus mit großer und individueller Bestimmtheit hervor, aber man darf keineswegs glauben, daß alles kirchliche Leben der Zeit unter diese drei Classen, sei es auch mit größerer oder geringerer Modification, fallen müsse. In Wirklichkeit gab es vielmehr eine große mittlere Richtung, welche, soweit es die Principien angeht, auf Seiten keiner jener drei genannten Parteien stand, in der Praxis aber sich mit Allem, was in jeder von ihnen wirklich fromm und reformatorisch war, in Einklang wußte. Dieser noch nicht hinlänglich gewürdigten Mittelpartei, die man gewöhnlich mit den Presbyterianern zusammenwarf, gehörte die Mehrzahl des Volkes und der Geistlichen an; ihr bedeutendster Wortführer war Baxter. In ihr hatte sich gegenüber dem von Schottland aus eingedrungenen Presbyterianismus und dem aus Holland und Neu-England herübergekommenen Independentismus der ursprüngliche englische Puritanismus erhalten. Als dieser, der anfänglich nur das materiale Princip der deutschen Reformation zu seinem Inhalt gehabt hatte, im Kampfe gegen die Bischöfe auch auf die kirchlichen Verfassungsprincipien sich einzulassen gezwungen war, ging er nur theilweise in jene ihrem Ursprunge nach ausländischen

<sup>1)</sup> Einen Ueberblick über Baxter's literarische Thätigkeit giebt Gerlach 49 u. flg.

<sup>2)</sup> Vorrede zu *The Saints everlasting Rest*.



Parteien über. Zum überwiegenden Theil nahm er eine mittlere Stellung ein, deren Tendenz darauf hinausging, das mit allen Einrichtungen Englands so eng verflochtene Episkopalsystem so zu modificiren, daß die Grundgedanken der beiden anderen Richtungen, strenge Ordnung und Repräsentation der Gemeinde, und Recht der subjectiven Frömmigkeit, mit dem Episkopat verbunden wären, ohne die Einseitigkeiten der Presbyterianer und Independenten, ohne die Vermischung von Geistlichem und Weltlichem in der Kirchenzucht der ersten und ohne das atomistische Majoritätsprincip und den donastischen Rigorismus der letzteren <sup>1)</sup>. Als Mittel dazu erschien ihm die Wiederherstellung des altkirchlichen Episkopats der drei ersten Jahrhunderte: „I found“, sagt Baxter, „that most (that ever I could meet with) were against the Jus divinum of Lay-Elders, and for the moderate Primitive Episcopary, and for a narrow congregational or Parochial extent of ordinary churches, and for an accommodation of all parties, in order to concord, as well as myself“ <sup>2)</sup>. Gemeinden von nicht größerer Ausdehnung, als sie ohne Beeinträchtigung der Kirchenzucht statthaben konnte; an der Spitze einer jeden Gemeinde ein Bischof, umgeben von jährlich neu gewählten Repräsentanten aus den Laien (in Kidderminster waren es zwanzig der Zahl nach, die bewährtesten Männer der Parochie) als Kirchenvorsteher und Pfleger der Gemeinde <sup>3)</sup>, aber nicht in der selbstständigen und dem Predigtamt coordinirten Stellung der presbyterianischen Laienältesten; unter dem Bischof sollten Diakonen und Lecturer stehen. So war wenigstens dem Namen nach der Episkopat beibehalten, doch

<sup>1)</sup> Vgl. Baxter's Life 142 u. folg., in der Uebersetzung bei Gerlach 28 u. folg.

<sup>2)</sup> Baxter's Life 146.

<sup>3)</sup> Eben dasselbst 150: „Who pretended to no office as Lay-Elders, but only met as the Trustees of the whole church to be present and secure their liberties.“ Aus einem Gespräch Baxter's mit dem bekannten Erzbischof Usher ersieht man die Hauptpunkte der Baxter'schen Verfassungstheorien, mit denen sich auch Usher einverstanden erklärte; dieser hatte Aehnliches einst selbst Karl dem Ersten während dessen erster Gefangenschaft vorgeschlagen, als es zu spät war: life 206: 1) „That every pastor be the governour as well as the teacher of his flock.“ 2) „In those parishes, that have more presbyters than one, that one be the stated president.“ 3) „That in every Markettown, or some such meet divisions, there be frequent assemblies of Parochial Pastors, associated for concord and mutual assistance in their work.“ 4) „Jährliche oder halbjährliche Versammlung aller Geistlichen einer Diocese mit stehendem Präsidium“ (von allgemeinen Synoden mit Laienbetheiligung ist keine Rede).

in einer Stellung, mit welcher auch der Presbyterianismus sich einverstanden erklären konnte. Nimmt man hinzu, daß die so organisirten, in ihren inneren Angelegenheiten durchaus selbstständigen Gemeinden zu einer großen landeskirchlichen Gemeinschaft sich verbinden sollten, auf der Grundlage des wesentlichen, fundamentalen Inhalts des Christenthums, und diesen fand Baxter in dem apostolischen Symbolum und dem Taufgelübde ausgedrückt, daß ferner diese Gemeinschaft nicht auf eine kirchliche oder dogmatische Formel, sondern auf den lebendigen Geist Christi, den Geist der Liebe und der Heiligung in ihr gegründet werden sollte<sup>1)</sup>, so wird man das Bemerkenswerthe dieses Baxter'schen Versuchs einer Vollendung der Reformation durch die Vereinigung der verschiedenen kirchlichen Parteien auf der Grundlage des gemeinsam Christlichen nicht verkennen können. An der großen und einen bedeutungsvollen Fortschritt in der inneren Entwicklung des Protestantismus bezeichnenden Aufgabe, an welcher gerade im siebzehnten Jahrhundert so viele Männer und Richtungen der englischen Kirche arbeiten: sich des wesentlichen Gehaltes des Christenthums bewußt zu werden und auf solcher Grundlage eine Union der getrennten Kirchen anzubahnen, — an der Lösung dieser Aufgabe hat so auch Baxter Theil genommen. Theils in theoretischen Bemühungen; Baxter gehörte zu jenem Committee, welches von dem ersten Parlament des Cromwell'schen Protectorats ernannt war, um durch die Bestimmung der Fundamentaldogmen des Christenthums eine Basis für kirchliche Duldung und Vereinkung zu gewinnen (vgl. Life 197.); theils durch den Versuch der Ausführung selbst. Es war eine historische That, als er die ersten unliebgenden Graffschaften für diese Union gewann. Die Gemeinden von Hampshire, Essex, Wilt, Somerset erklärten ihre Zustimmung zu dem Werk der Union, das Baxter 1653 begann; von Ridderminster ging, um in seinen Worten zu bleiben, „ein großes Verlangen nach Einigung aus und ergriff alle Frommen im Lande; es schien, als ob unsere Wisse geheilt werden sollten.“ Auch den Protector suchte Baxter für seine Unternehmungen zu gewinnen; das eine Mal, wo er vor ihm predigte, war sein Text das Wort des Apostels aus dem Corintherbrief: „Ich ermahne euch, lieben Brüder, daß ihr allzumal einerlei Rede führt, und laffet nicht Spaltungen unter euch sein.“ Wir begreifen, wie Baxter in der Erinnerung an diese Zeit mit ihren

<sup>1)</sup> Baxter's Life 112. 119. 132.

hoffnungsreichen Bestrebungen, für den Glaubensgehalt der Reformation auch die entsprechende Form kirchlicher Gemeinschaft zu finden, und mit ihrer reichen, vielgesegneten Thätigkeit hernach einen „Denkstein aufrichten konnte zum Preise meines lieben Herrn, der mich so viele Jahre in einem so seligen Werk mit solchem erquickenden Erfolg hat arbeiten lassen“.

Bunhan war zu der Zeit noch auf ruheloser Wanderschaft. Nach dem Tode Oliver Cromwell's, in der Anarchie nach Richard Cromwell's Entsagung, hatte die Partei, der Bunhan angehörte, unter Männern wie Henry Vane und Lambert einen Augenblick die Macht in Händen <sup>1)</sup>. Man führte Karl den Zweiten nach England zurück. Baxter hielt es für ein Wunder Gottes, daß die Männer, die Cromwell's Schlachten geschlagen, Karl in seine Hauptstadt einziehen ließen; der Untergang ihrer Hoffnungen galt ihm als das größte Gericht über die Armee. — Bei seinem Einzug in London hatte die Geistlichkeit dem König vor Westminster eine reich geschmückte Bibel überreicht; Karl hatte geantwortet, dieß Buch solle stets die Richtschnur seiner Handlungen sein. Die Presbyterianer konnten glauben, der König meine es in ihrem Sinne; wir werden sehen, wie auch Baxter diesen Irrthum gebüßt hat. Die anabaptistischen Secten waren die Ersten, welche von den Verfolgungen der Restauration betroffen wurden. Ein schnell unterdrückter Aufstandsversuch, der von wenigen Männern aus der Zahl der Quintomonarchisten im Januar 1661 gemacht wurde, ward der ganzen Partei der Enthusiasten, den Baptisten und ihren Freunden, zur Last gelegt und mußte zu einer scharfen Erneuerung der noch aus den Zeiten der Elisabeth herstammenden Conventikelacte den Vorwand bieten. Die Privatzusammenkünfte der Secten wurden verboten und aufgehoben, ihre Prediger gefangen gesetzt. Während einer Predigt auf einem Bauernhof wurde Bunhan ergriffen und in das Gefängniß geführt, in welchem er von den acht und zwanzig Jahren der Restauration zwölf zugebracht hat. Während dieser Gefangenschaft ist ihm seine und seines Vaterlandes Vergangenheit zu einem Gleichniß für die innere Geschichte des christlichen Lebens geworden. Das Meiste von dem, was Bunhan geschrieben hat, mit Ausnahme seiner Predigten, ist allegorischer Art, und diese allegorischen Schriften bezeichnen zugleich das Verzichtleisten auf äu-

---

<sup>1)</sup> Baxter's Life 207: „While the fanaticks were Lords and Vane ruled in the state and Lambert in the army and Fifth-Monarchy Men and Seekers and Anabaptists were their chief strength“ ...

feren geschichtlichen Erfolg der großen Unternehmungen der Vergangenheit und den Gewinn, den die Männer von Bunyan's Richtung aus ihnen davongetragen haben: eine ungemein reiche, entschieden ausgeprägte und zum vollen Bewußtsein entwickelte Frömmigkeit, in welcher das Subjectivitätsprincip der Reformation eine seiner wirksamsten Darstellungen gefunden hat. Allerdings, alle jene ephemeren independentischen Parteibildungen haben nachhaltigen äußeren Erfolg oder nennenswerthen geschichtlichen Bestand nicht gehabt; sie haben kein Reich der Heiligen auf Erden zu gründen vermocht, aber sie haben die falschen Autoritäten überwinden und die Bande brechen helfen, welche das Bewußtsein um das Reich Gottes, das nicht mit äußerlichen Geberden kommt, und um den Glauben, der ein frei, innerlich Ding ist, verdunkelt und aufgehalten haben. Ihre Grundgedanken sind ein einflußreicher Factor in der Entwicklung des protestantischen Bewußtseins geworden. Unter Bunyan's Schriften sind vornehmlich zwei nennenswerth, aus denen man den Reichthum inneren Lebens erkennen kann, den jene Zeit sich errungen hat. In seinem „heiligen Krieg“ <sup>1)</sup> ist der Krieg der Heiligen mit Karl dem Ersten um England und dessen Kirche zu einem Kampf der übersinnlichen Mächte um das Land des Geistes geworden. In diesem Land liegt eine Stadt, Menschenseele genannt, „recht mitten inne zwischen zwei Welten“, und nun sehen wir auf die naivste und doch ergreifende Weise geschildert, wie diese Stadt vertheidigt, berannt, vor ihren Mauern parlamentirt wird, dann der böse Feind eindringt, um wieder hinausgeschlagen zu werden, und Anderes, ganz wie es einst Bunyan in Wirklichkeit gesehen und miterlebt hat. Die wichtigste und reichste seiner Allegorien, nach Macaulay's Urtheil zugleich die beste Allegorie der neueren Literatur, sicher eine große Allegorie seines eigenen Lebens und des inneren Lebens seiner Zeit ist seine „Pilgerreise“. In ihr ist das dießseitige Reich des Chiliasmus erblaßt zur jenseitigen Stadt des Himmels, die nur noch in dießseitigen Bildern angeschaut wird. Als Baxter seine „ewige Ruhe der Heiligen“ schrieb, war er allein mit seiner Bibel; als Bunyan die „Pilgerreise“ aufzeichnete, hatte er nur die Bibel und das Buch der Märtyrer, eine charakteristische That. Er hat die „Pilgerreise“ eingekleidet in einen Traum, in welchem er den Wanderer, Christ genannt, der aus der Stadt des Verderbens aufgeschreckt wird, nach dem Ort der Seligkeit zu suchen, be-

<sup>1)</sup> „A relation of the holy war“ im zweiten Bande der Werke.

gleitet, bis er aufgenommen wird in die Stadt des Himmels. Schon die Namen der Personen, mit denen der Pilgrim zusammentrifft, die Dörfer und Städte,\* durch die er zieht, können einen Einblick in die überreiche Fülle der Scenen und Charaktere gewähren, die aus der tiefsten Kenntniß des Seelenlebens geschöpft sind. Als der Wanderer, seufzend unter einer schweren Last von Schuld und Heilsverlangen, sein Haus verlassen, ehe er noch weit von seiner Thür gekommen, merken es Frau und Kinder und fangen an, ihm nachzurufen, er möge umkehren. Allein der Mann hielt sich die Ohren zu und lief weiter, indem er rief: „Leben, Leben, ewiges Leben!“ Auch die Nachbarn kommen heraus, ihm nachzusehen; zwei von ihnen sind entschlossen, ihn mit Gewalt zurückzuholen. Der eine hieß Willig, der andere Störrig. „Laß's gut sein, lieben Nachbarn“, sagt der Mann zu ihnen, als sie ihn eingeholt hatten, „und kommt lieber mit mir.“ Nur Willig geht eine Strecke mit; da kamen sie aber an einen Sumpf, der hieß Verzagtheit; Willig that auf dem schmalen Fußsteig, der durch ihn hindurchführte, einen Fehltritt und kehrte bald wieder um, — wie so viele Männer in England, als die Heiligen Ernst machten mit ihrer Radicalreform, sich, furchtsam vor ihrem Enthusiasmus, von ihnen wandten. — „Nun sah ich im Traum, daß Willig nach Hause gelangt war und daß seine Nachbarn ihn zu besuchen kamen; da saß er erst ganz kleinlaut unter ihnen, als er von ihnen verspottet wurde: „Hätten wir's einmal erst angefangen, so hätten wir's auch durchgeführt“; aber zuletzt faßte er sich doch wieder ein Herz darüber. Sie ließen dann von ihm ab und fingen an, über den armen Christ sich hinter seinem Rücken lustig zu machen“. — Auf einem Kreuzweg begegnet dem Pilger Weltflug, der aus der Stadt Fleischesflugheit kommt, „welches eine große Stadt ist, ganz nahe bei derjenigen gelegen, aus welcher der Pilger herkam.“ Weltflug weist ihn nach einem Flecken in der Nähe, Moralität genannt; da wohnt ein Herr, Geseßlich mit Namen, ein Mann von gutem Ruf, und sein Sohn, ein artiger junger Mann Namens Höflich; in dem Flecken stehen gerade jetzt einige Häuser leer, die um einen mäßigen Preis zu erhalten sind; — es war die Zeit der beginnenden Moralphilosophie des Deismus. Dann kommen Kämpfe des Pilgers mit dämonischen Mächten, wie sie Bunhan einst selbst bestanden; in einem Engpaß stellt sich ihm Apollhon zu heißem Kampf entgegen. Weiter durch das Thal der Todesschatten: „drohende Wolken der Vernichtung hängen über ihm; das Thal ist finster wie die Nacht; der Weg, im Dunkel



kaum erkennbar, fährt hart am Rande des Abgrundes hin, aus dem ein beständiges Angstgeschrei ertönt, wie von Menschen, die dort in unaussprechlichem Elend gebunden liegen.“ — Die Teufel steigen aus ihm herauf, dicht hinter dem Wanderer her, und flüstern ihm schwere Lästerungen ins Ohr. Am Ende des langen Thales geht er durch die Höhlen, in denen die Gebeine der im Thal der Todesschatten Er= geschlagenen aufgeschichtet sind; — wir wissen aus den Memoiren der Zeit von Manchem, der ein Opfer auch jener geistigen Kämpfe gewesen ist. Dann muß der Pilger durch den Markt der Eitelkeiten, „durch den auch der Herr der Herrlichkeiten selbst, als er hienieden war, hindurchgegangen ist den Weg zu seinem eigenen Lande, und noch dazu an einem Markttage“. Da sieht man Taschenspieler und Affen, Kaufbuden und Puppentheater; da wird in allen Sprachen der Erde geschwaßt und geplappert. — Auf dem weiteren Wege gesellt sich Hoffnungs= voll zum Pilger. Es kommen Thäler der Erquickung mit lachenden Wiesen und köstlichen Früchten. Immer häufiger erschallen auf dem Wege die frohen Pilgerlieder, in deren kurze Verse sich die Poesie der Empfindung sammelndrängt, einzelne unter ihnen von Milton'scher Pracht der Schilderung. Am Fuße der Berge, die Immanuel's Land begrenzen, liegt der letzte Irrweg hinter ihnen, der, welcher zur Zweifelsburg führt. Er galt den Männern jener Tage als der gefährlichste, und es ist ohne Zweifel merkwürdig, daß kaum zu einer Zeit häufiger und inniger gerade die Männer der frömmsten Begeisterung sich selbst der Zweifel angeklagt und vor ihnen gewarnt haben, als in dieser Zeit der ausgehenden mittelalterlichen Mystik. — Die Pilger entgehen der Gefahr: „Vom Wege waren wir verirrt Und haben's schwer gebüßet; Wer diese Straße wandern wird, Der sei von uns begrüßet, Begrüßet und gewarnt zugleich, Daß er nicht komm' in dieß Reich! Die wüste Burg heißt Zweifel= sinn Und die Verzweiflung haust darin!“ <sup>1)</sup> Zuletzt gelangt der Pilgrim zu der Himmelsstadt; er und Hoffnungs= voll werden eingelassen, aber Unwissend, der hinter ihnen gewandelt war und sich leichten Sinnes seines historischen Glaubens getröstet hatte — wie die bischöfliche Kirche in der Restaurationszeit — wurde weggewiesen, vom Thor des Himmels zur Verdammniß. „Da sah ich, daß es

<sup>1)</sup> Englisch Bunyan's Works, II, 249. Die obige etwas freie Uebersetzung nach der vom evangelischen Bülcherverein in Berlin veranstalteten Ausgabe.

auch von den Pforten des Himmels einen Weg zur Hölle gebe, ebenso gut als von der Stadt Verderben.“ — „Da erwachte ich, und siehe, es war ein Traum“ <sup>1)</sup>).

Es war der große Traum, den ganz England geträumt hatte und aus dem es erwachte, um Thron und Land bald von gesetzloser Willkür, von Deismus und tiefem Haß gegen die Frömmigkeit der vorangegangenen Zeit beherrscht zu sehen. Welche Veränderungen geschahen nicht innerhalb zweier Jahre und öffneten auch den Presbyterianern, die Karl Stuart bedingungslos auf den Thron seines Vaters gerufen hatten, die Augen.

Von den strengen Presbyterianern war Baxter während der Republik mit Achtung, aber auch zum Theil mit geheimen Mißtrauen angesehen worden; seine mildere dogmatische Richtung, sein Zugeständniß eines, wenn auch altkirchlich modificirten, Episkopats, seine Unionsbestrebungen waren ihnen ärgerlich. Man ersieht dieß aus einigen von Baillie's, des Glasgower Professors, beachtenswerthen Berichten und Briefen. Er fordert die Londoner Freunde auf, gegen Baxter, der ganz England in Flammen bringen könne, aufzutreten; Baxter allein schade ihnen mehr als alle Sectirer zusammen <sup>2)</sup>. Dennoch war er einer der Angesehensten und Einflußreichsten unter den Männern, welche im Allgemeinen zur presbyterianischen Partei gerechnet wurden. Als diese, mit den Royalisten verbunden, in dem im Februar 1660 zusammengetretenen Parlament das entscheidende Uebergewicht hatten und die Restauration vorbereiteten, verließ Baxter Kidderminster, in das er nicht wieder zurückkehren sollte, und kam nach London. Seine Thätigkeit galt jetzt im Verein mit dem Earl of Man-

---

<sup>1)</sup> Den zweiten, später verfaßten und wenig eigenthümlichen Theil der „Pilgerreise“, in dem die Frau und Kinder des Pilgrims nachgeholt werden, übergehe ich hier.

<sup>2)</sup> Robert Baillie's Letters and Journals, III, 304. (1655 an Ashe in London): „Mr. Baxter's writs are read with a good eye by many; his last peice of judgement, .. commending your citie ministers and your discipline, so highly offends and stumbles many: it seems to be stuffed with grosse Arminianisme; why take you no care either to gain the man from his errors, or yoke with him some able divines to guard against his infection? — I love and highly esteeme the man, for much good I find in his writs. I think him ill' lost.“ — III, 324. (1656 an Spang): „Baxter is lyke to fire England; and so be tymous with these errors.“ — III, 391. (1658 an Ashe): „Mr. Baxter does us more harme than all your sectaries.“ Er habe eine Weise „to insinuate his errors more than any heterodox I know in this side of the sea.“

Chester, mit Calamy u. A. den öffentlichen, vor Allem den kirchlichen Angelegenheiten. Am Tage vor demjenigen, an welchem das Parlament Karl den Zweiten zum König erwählte, wurde ein Fast- und Bettag im Lande gehalten; Baxter, Calamy und Gauden predigten vor dem Parlament, Baxter über Ezech. 36, 31: „Alsdann werdet ihr eures bösen Wesens gedenken und eures Thuns, das nicht gut war, und wird euch eure Sünde und Abgötterei gereuen.“ Er meinte den Königsmord und die Republik. Denn seine Bethheiligung an den ursprünglichen Bestrebungen des langen Parlaments und an den ersten Bürgerkriegen hat Baxter nie, wie man wohl gesagt hat <sup>1)</sup>, be- reut; die Sache, die er damals vertheidigt hat, ist ihm stets als eine gute Sache heilig geblieben; er hat Gott nur gebeten, ihm zu ver- geben, was er unwissend dabei gesündigt hat <sup>2)</sup>.

Am 29. Mai 1660 war Karl in London eingezogen; unter den ersten Gnadenerweisungen des Königs, gleichzeitig mit Monk's Ernen- nung zum Earl und Duke of Albemarle, Hyde's zum Kanzler des Königreichs, war auch die Ernennung Baxter's zum Kaplan des Kö- nigs (chaplain to the King's Majesty in ordinary); Calamy, Rey- nolds, noch einigen anderen der hervorragendsten Presbyterianer, die am meisten zu dem politischen Umschwung mitgewirkt hatten, wider- fuhr eine gleiche Ehre, „for the gratifying and engaging some Chief Presbyterians, that had brought in the King“, nach Bar- ter's Urtheil <sup>3)</sup>. Aber diese neu ernannten Kapläne waren ohne wes- sentlichen Einfluß auf den Gang der kirchlichen Dinge; jeder von ihnen wurde nur einmal zu einer Predigt vor dem König berufen; während der zwei Jahre, in welchen Karl noch daran dachte, wenigstens einige von den Versprechungen der Declaration von Breda zur Ausführung zu bringen, wurden sie dann und wann zur Audienz beim König zu- gelassen und zu den Conferenzen von Theologen hinzugezogen, die un- ter dem Vorsitz des Königs oder seines Kanzlers Clarendon die Reform der kirchlichen Verfassung zum Zweck hatten. Baxter tritt hier immer als der Wortführer hervor, ernst, freimüthig und weitherzig. Er allein

<sup>1)</sup> B. B. Gerlach 21. 26.

<sup>2)</sup> Baxter's Life 40: „Though I never hurt the person of any man, yet I resolve to pray daily and earnestly to God, that he will reveal to me whatever I have done amiss, and not suffer me through ignorance to be im- penitent, and would forgive me both, my known and unknown sins, and cleanse this land from the guilt of blood.“

<sup>3)</sup> Ebendaselbst 229.

vereitelte des Königs Bestreben, durch eine allgemeine freie Religionsübung auch dem Katholicismus wieder Eingang zu verschaffen; er wagte es, dem König bei dem ersten Empfang zu sagen, die Liebe eines Volkes zu seinem Herrscher richte sich nach dem, was eine Regierung Gutes schaffe; Karl möge doch den Segen, den Cromwell's Regierung dem Lande gebracht, nicht darum verderben, weil das Gute von dem ausgegangen sei, der ein Feind seines Hauses gewesen; er selbst spreche nicht für die Presbyterianer oder überhaupt für irgend eine Partei als solche, sondern für die Freiheit aller Frommen unter des Königs Unterthanen, und kein Fürst der Erde habe Männer besserer Frömmigkeit zu Unterthanen als Karl <sup>1)</sup>. — Aber an Stelle der universellen Unionsbestrebungen der Cromwell'schen Periode handelte es sich jetzt nur noch um Vereinigung zweier Parteien: der Presbyterianer und der Episkopalisten. — Das Resultat jener eben erwähnten Conferenzen, in denen man schon eine große Zuvorsichtlichkeit der episkopalen Partei wahrnimmt, war die Declaration des Königs vom 25. October 1660 <sup>2)</sup>, in welcher Sorge für Heilighaltung des Sonntags, strengere Kirchenzucht, Wahl der Decane und Kapitel durch die Diöcesangeistlichkeit, Beschränkung der bischöflichen Gewalt durch den Rath der Presbyter und die Landesgesetze, Reform der englischen Liturgie verheissen und die am meisten angefochtenen Ceremonien (Kniebeugung beim Empfang des Abendmahls, Zeichen des Kreuzes, Gebrauch des Chorhemds) freigegeben wurden; nur für die königliche Capelle und die Cathedral- und Collegiatskirchen sollten sie geboten sein. — Mit dieser Declaration hielt Karl seine früheren Versprechungen für im Wesentlichen erfüllt, und in der That war die Mehrzahl der Presbyterianer zufriedengestellt. Aus London wurde dem König eine Adresse voll überströmenden Dankes überreicht, die dieser mit ebenso unbegrenzter Höflichkeit beantwortete <sup>3)</sup>. Man kann die Anerbietungen, welche noch vor der Veröffentlichung jener Declaration den drei presbyterianischen Kaplänen gemacht wurden, als das bedeutendste Zugeständniß der königlichen Partei an die einstigen Gegner betrachten. Reynolds sollte zum Bischof von Norwich, Calamy zum Bischof von Witsfield und Coventry, Baxter zum Bischof von Hereford ernannt werden. Aber nur Reynolds nahm das Bisthum an, ein Mann weichen Charakters, der nicht zum Streit mit den Großen der Welt geschaffen

<sup>1)</sup> Baxter's Life 230 u. flg.

<sup>2)</sup> Im Auszug unter Anderem bei Neal, Hist. of the Purit. II, 213.

<sup>3)</sup> Neal, II, 216.

war <sup>1)</sup>; Calamy und Baxter lehnten ab, beide, weil sie einem bloßen Erlaß, der nicht Gesetz war, nicht trauten. „Die meisten frommen Geistlichen hatten in Folge der Restauration ihre Stellen verloren; was sollte ich“, fragt Baxter, „mit unwissenden und unfähigen Geistlichen anfangen? Zudem fürchtete ich, daß die Declaration nur für den Augenblick dienen sollte und bald widerrufen oder beseitigt werden möchte; dann würden ohne Zweifel Erlasse folgen, deren Befolgung ein ehrlicher Christ nicht mit seinem Gewissen würde vereinigen können“ <sup>2)</sup>. In dem Schreiben, in welchem Baxter dem Lordkanzler die Ablehnung anzeigte, hatte er nur gebeten, ihm die Pfarrei seiner Gemeinde zu Ridderminster zu verleihen und den gleichzeitig mit den übrigen während der Republik vertriebenen Geistlichen jetzt wieder restituirten Vicar von Ridderminster auf entsprechende Weise zu entschädigen; selbst unentgeltlich wollte er seine ehemalige geringere Stellung wieder antreten. Clarendon hielt es kaum für nöthig, die Versagung der Bitte mit einem nur allzu durchsichtigen Schein freundlicher Bemühung zu umkleiden. „Wie viel glücklicher sind doch“, bemerkt Baxter bei der Erzählung der Verhandlungen, „arme Menschen, die so sprechen, wie sie denken, und so handeln, wie sie sagen, und niemals solche Vorwände brauchen, wie jene nur um des augenblicklichen Vortheils willen; seltsam, dachte ich, daß Männer, die weltliche Ehre und Achtung so hoch stellen, so sehr die Zukunft vergessen und nur an den gegenwärtigen Moment denken können, ohne zu überlegen, wie ihre Handlungen von der Nachwelt werden beurtheilt werden“ <sup>3)</sup>. Ohne Zweifel war nach der Ablehnung des Bisthums der alte Groll gegen den einstigen Kaplan des Independentenheeres wieder erwacht; im Parlament wurden Baxter und Calamy wegen aufrührerischer Predigten und Gebete denunciirt; vor Allem wurden ihm Aeußerungen in seinen „politischen Aphorismen“ als antimonarchisch vorgeworfen.

<sup>1)</sup> Baxter's Life 364: „He was a solid, honest man, but through mildness and excess of timorous reverence to great men, altogether unfit to contend with them.“

<sup>2)</sup> Baxter's Life 281. Ranke (E. G. IV, 179 ffg.) hat über diese Declaration ein sehr günstiges Urtheil gefällt, dem Baxter vielleicht nicht widersprechen würde, wäre die Declaration ohne Hintergedanken gewesen. Vier Wochen hernach stimmten des Königs Minister selbst im Parlament gegen die Erhebung der Declaration zum Gesetz.

<sup>3)</sup> Baxter's Life 300. Der Kanzler wollte die Entschädigung des betreffenden Pfarrers nicht auf die Staatscasse, sondern auf seine eigene übernehmen, worauf selbstverständlich weder Baxter noch der Andere eingehen konnte.



Diese „Political Aphorisms or a holy Commonwealth“ waren in dem an Vorschlägen und Versuchen so überreichen Jahr 1659 erschienen; sie enthielten im Gegensatz zu den extremen levellerischen und anabaptistischen Theorien die alten Verfassungsgrundsätze der Presbyterianer; Baxter hatte darin allerdings gesagt, er sei nicht an sich Gegner „of a well ordered democracy“; jetzt wurde ihm deswegen landesverrätherische Gesinnung Schuld gegeben. Nicht zum geringsten Theil war gerade dieser verbitterte politische Gegensatz die Ursache, daß der letzte scheinbare Versuch einer Versöhnung zwischen den Bischöfen und den gemäßigten Presbyterianern scheiterte, jene Savoy-Conferenz, die im März 1661 berufen wurde. Wir haben in Baxter's Biographie, der auch hier der eifrigste Sprecher seiner Partei war und auf den fast alle Last der Arbeit fiel, eine ausführliche Erzählung der Verhandlungen, welche den Schluß seiner Thätigkeit in den öffentlichen kirchlichen Angelegenheiten bildeten. Die Bischöfe waren von vornherein entschlossen, in keinem Punkte nachzugeben, die Presbyterianer entmuthigt und fast demüthig nachgiebig. Die principiellen Gegensätze treten nur noch in schwachen Anklängen zu Tage; aus allen großen Fragen der Vergangenheit ist nur noch die Stellung des Episcopats zum Presbyterianat und die Reform der Liturgie Gegenstand der Verhandlungen; die letztere vorzugsweise. Und auch hier handelt es sich zumeist nur um Formelles: Weitschweifigkeiten im Common Prayer Book, Berichtigung des Textes der Perikopen, größere Annäherung an die Liturgien der reformirten Kirche des Continents; nur in der Forderung strengerer Beichtzucht und darin, daß nur Kinder von gläubigen Eltern zur Taufe gelassen werden sollen, zeigt sich noch der alte Geist des Presbyterianismus. Baxter selbst hat den Entwurf einer neuen, gereinigten Liturgie eingereicht; der Entwurf theilte das Schicksal seiner anderen voluminösen Abhandlungen, welche von den Bischöfen gar nicht gelesen wurden. Es ging ziemlich stürmisch her in den Verhandlungen, besonders in den engeren der Commission, die aus drei Bischöfen und drei Presbyterianern, Bates, Jacobus und Baxter, zusammengesetzt, aber auch von den übrigen Mitgliedern der Conferenz besucht war; auf jedes Wort, das zu politischer Anklage benutzt werden konnte, wurde vor Allem geachtet; als Baxter einmal von englischer „Nation“ statt von dem englischen „Königreich“ gesprochen, erregte das den heftigsten Tumult. Die Conferenz löste sich völlig resultatlos selbst auf. Die alsdann durch die Convocationen der beiden erzbischöflichen Diöcesen vorgenommene und vom Parlament im Februar 1662 genehmigte Revision des Common Prayer Book bestand in zahlreichen, aber durch-

aus unwesentlichen Aenderungen, die gar kein Zugeständniß an die Nonconformisten enthielten. Es folgte die Uniformitätsacte vom 19. Mai 1662, durch welche an einem Tage (den 24. August) zweitausend puritanische Geistliche von Haus und Hof verjagt wurden. Von den schweren Verfolgungen, welche bis zur Vertreibung Jacob's des Zweiten über alle Dissenters ergingen, ist Baxter ebenso wie Bunyan wiederholt getroffen worden; jener ist mehrmals, das eine Mal anderthalb Jahre, im Gefängniß gewesen; in der übrigen Zeit hat er theils in Acton bei London, theils in London selbst gelebt und in seinem Hause oder in der Kapelle des Freundes gepredigt, der hernach die „*reliquiae Baxterianae*“ herausgegeben hat. Bunyan hat unter mancherlei Verkleidung seine Predigt fortgesetzt.

Die bischöfliche Kirche hatte den Sieg davongetragen; diese kirchliche Verfassung, welche wohlgegliederte Selbstständigkeit und nationale Gestalt und Machtstellung der Kirche wahrte und zugleich die enge Verbindung von Staat und Kirche herstellte, welche das germanische Mittelalter vergebens erstrebt hatte, entsprach einem wohlberechtigten und mächtigen Gedanken der Reformationszeit und war die den englischen Institutionen angemessenste. Aber auch die Freiheit individueller und idealer kirchlicher Bildungen hat ihr gutes evangelisches Recht; und dieß ist das Interesse, welches nicht nur die englische, sondern die gesammte evangelische Kirche an den beiden Männern hat, deren Leben wir geschildert haben, daß sie zwei, der Reformation wesentliche Bestrebungen repräsentiren: Baxter diejenige, welche auf die Herstellung einer dem evangelischen Glaubensprincip angemessenen Verfassung und Union der Reformationskirchen geht; Bunyan nicht gerade unebenbürtig die andere, welche die Freiheit und Unmittelbarkeit des christlichen Subjects geltend macht in dem Streben nach Verwirklichung der idealen Kirche, nach dem Geschichtlichwerden der Gemeinde der Heiligen und der unsichtbaren Kirche.

Baxter's letzte Jahre, in der kirchlichen Freiheit unter Wilhelm dem Dritten, die er „nur annahm unter der Bedingung zu glauben, ohne Andersgläubige zu verdammen“, sind recht eigentlich wie ein Vorgeschnack der ewigen Ruhe der Heiligen dahingegangen; sein Todestag, der 7. December 1691, war ihm sein „großer Freudentag“. — Der Dichter der „Pilgerfahrt“ ist auf der Wanderschaft gestorben, auf einer Reise, die er unternommen hatte, um einen jungen Edelmann mit seinem Vater zu versöhnen; er ist gestorben wenigstens Angesichts der anbrechenden Freiheit seines Vaterlandes (am 31. Aug. 1688), 2 Monate, bevor Wilhelm von Dranien an der Küste von England landete.

## Thomas Wizenmann

in seiner Bedeutung als philosophisch-historischer Schrifttheolog

bargestellt von

Prof. Dr. Anberlen in Basel.

(Zugleich Anzeige der Schrift: Thomas Wizenmann, der Freund Friedrich Heinrich Jacobi's, in Mittheilungen aus seinem Briefwechsel und handschriftlichen Nachlasse, wie nach Zeugnissen von Zeitgenossen. Von Alexander Freiherrn von der Goltz, Oberst-Lieutenant a. D. 2 Bde. Gotha, Fr. A. Perthes, 1859. 363 und 284 S.)

Thomas Wizenmann ist zu frühe gestorben, als daß er hätte einen allgemeiner bekannten oder gar berühmten Namen hinterlassen und eine tiefergehende Einwirkung auf Mit- und Nachwelt ausüben können. So hoch er von Allen, die ihn näher kannten, gestellt wurde, so konnte doch sein Name um so weniger in weitere Kreise dringen, da er die beiden kleinen Schriften, die zu seinen Lebzeiten von ihm erschienen, anonym veröffentlichte. Welch eine hohe geistige Begabung und Bedeutung ihm aber innewohnte, mag schon aus dem Umstande erhellen, daß die zweite dieser Schriften („die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen. 1786“) allgemein Herder'n zugeschrieben wurde. Und Jacobi nennt aus Anlaß dieser Schrift Wizenmann einen „Selbstdenker vom ersten Range, einen Mann im edelsten Sinne des Wortes, vor dessen philosophischem Genius der meine sich neigt“; „es wohnt“, schreibt er an Lavater, „ein sehr großer Geist in diesem Manne“ (Vd. II. S. 183. 187. 150 f.). Garbe urtheilt, jene Schrift, sowie Wizenmann's späteres Schreiben an Kant, „verspreche einen neuen deutschen Philosophen ersten Ranges“, und Kant selbst nennt ihn <sup>1)</sup> aus letzterem Anlaß „einen sehr feinen und hellen Kopf, dessen früher Tod zu bedauern sei“ (Vd. II. S. 244. 247.). In der That, wenn man die philosophischen und theologischen Aufzeichnungen des jungen Mannes, selbst schon bald nach der Universitätszeit, und seine Schriften durchgeht, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier ein Genie vor uns steht,

---

<sup>1)</sup> Kritik der praktischen Vernunft, 1791, S. 259.

in dessen Gedankenflügen sich die Grundideen der neueren Offenbarungsgläubigen Theologie und Philosophie mächtig regen und das, wenn ihm ein längeres Leben vergönnt gewesen wäre, ohne Zweifel durch die hervorragendsten Leistungen in den Gang unserer geistigen Entwicklung eingegriffen hätte.

Um so mehr muß man es dem Freiherrn von der Goltz Dank wissen, daß er das Bild dieses Mannes wieder aus dem Staube hervorgezogen und uns mit so großer Treue und Vollständigkeit, vorzüglich durch die reichsten und gehaltvollsten Mittheilungen aus seinem Briefwechsel und handschriftlichen Nachlasse, gezeichnet hat. Und wir glauben nicht nur gegen den Verfasser und seinen Helden, sondern auch gegen das philosophisch-theologische und christlich-gebildete Publicum eine Pflicht zu erfüllen, wenn wir hier auf dieses Werk zurückkommen, obwohl es schon vor mehreren Jahren erschienen ist. Die Lectüre desselben hat etwas ungemein Erfrischendes und Anregendes und kann allen denen, die sich irgendwie für die höchsten Fragen unseres Geschlechtes interessiren, nicht genug empfohlen werden. Einen besonders belebenden und fördernden Einfluß möchte es auf jüngere strebsame Theologen zu üben geeignet sein.

Wizenmann ward den 2. November 1759 zu Ludwigsburg geboren, acht Tage vor Schiller und nur 1½ Stunden von seinem Geburtsort Marbach entfernt. Ein eigenthümliches Zusammentreffen, eines jener Spiele der weltordnenden Weisheit, das uns erinnern kann, wie weit im vorigen Jahrhundert die Bahnen der edelsten und bedeutendsten Geister, die sich dann doch wieder in manchen Punkten nicht bloß äußerlich, sondern innerlich nahe berührten, der Grundrichtung nach auseinandergingen. Wollen wir Wizenmann mit einem unserer nationalen Dichter zusammenstellen, so kann das nicht Schiller, sondern, woran zu unserer Freude auch schon anderwärts <sup>1)</sup> erinnert worden ist, nur Novalis sein. Wizenmann und Novalis trugen große Anlagen und Entwürfe in sich; ihre Leistungen berechtigten zu der Hoffnung, daß der eine der christlichen Philosophie, der andere der christlichen Poesie in Deutschland neue Bahnen brechen könnte; aber nach dem wunderbaren Rath Gottes, welchen „wir mit den bedeutendsten Kräften so hochherzig schalten sehen, als komme es ihm gar nicht darauf an, Alles, was Menschen groß scheinen könnte,

---

<sup>1)</sup> Von Dr. Wilkens in Schenkel's allgem. kirchl. Zeitschrift, 1863, III. S. 209 f.

fast unbenützt zu verschwenden“, wurden beide Jünglinge noch vor der Mannesreife, vor erreichtem dreißigsten Jahre, vom irdischen Schauplatz abgerufen. Wizenmann starb schon den 22. Februar 1787.

Sein Lebensgang ist einfach. Er erzählt ihn selbst wenige Monate vor seinem Tode in einem Briefe an Hamann vom 4. Juli 1786 folgendermaßen (Vd. II. S. 177 f.): „Ich bin aus Württemberg. Mein Vater ist Tuchmacher in der herrschaftlichen Fabrik zu Ludwigsburg. Mich hat eine treue und fromme Mutter, die schon vor zehn Jahren in die Wohnungen des Friedens heimgegangen ist, erzogen. In Tübingen habe ich studirt und durch den subtilen Ploucquet Geschmac an der Philosophie, sowie durch den Dr. Storr Liebe zur Theologie bekommen. Nach viertelhalb (genauer vier) Jahren (des Studiums) nahm mich der berühmte Philipp Matthäus Hahn in Kornwestheim, jetzt Pfarrer in Echterdingen, zu sich und wirkte mir in Stuttgart ein früheres Examen aus, als nach den Gesetzen erlaubt ist. In seiner Gesellschaft und durch Detinger's Schriften wurde ich tiefer in die Philosophie der Bibel geführt. Heß, Lavater und Herder öffneten mir das Auge über die Geschichte derselben. Der Letztere vorzüglich wirkte durch seine „Urkunde“ und andere kleinere Schriften mit einer gewissen Allgewalt auf mich. Darauf wurde ich drei Jahre lang Vicarius in Essingen bei Aalen, bei einem wunderlichen, aber mit philosophischer Literatur und besonders mit der Astronomie und dem Mikroskop bekannten Manne. Mendelssohn, Voße, Leibnitz, Wolff, Detinger, Böhme, Herder u. A. waren hier meine Unterhaltung. Die Geschichte der Bibel ward mir immer theurer, je bekannter ich mit der Philosophie wurde. Doch fand ich gewisse Begriffe, die das Licht meines ganzen Lebens sein werden. Immer freier wurde mein Urtheil. An dem dunklen Detinger übte ich meine Analyse, Bengel war mein Exeget; aber an Keinem hing ich wie an Herder. Doch blieb ich meines Wissens frei in meinem Urtheil. Ich kam auf Punkte, die mir weite Aussicht gaben, und trug nur geheime Zweifel in mir umher. Jetzt kam ich in hiesige Gegend, nach Barmen, und unterrichtete zwei Jahre lang vier liebenswürdige Kinder eines Kaufmanns (Siebel). Eine kleine Schrift („die göttliche Entwicklung des Satans durch das Menschengeschlecht. 1782“) machte Jacobi begierig, mich zu sehen. Er würdigte mich seiner Liebe. Ich wurde krank, und er ließ mir keine Ruhe, bis ich zu ihm zog, um meiner sehr geschwächten Gesundheit zu pflegen. Durch ihn lernte ich Spi-



n o z a kennen. Durch wieviel Kampf, durch wieviel Aufwand von Kräften habe ich endlich — die Philosophie und die lose Lehre derselben unter die Füße gebracht! Das unbändige Roß geht jetzt sacher an der Hand des kränkenden Jünglings, und das Evangelium allein ist mein Trost.“ Nachdem Wizenmann noch, was ihm ein längeres Leben eine Zeit lang sehr wünschenswerth erscheinen ließ, von dem Senat der damaligen Universität Duisburg einstimmig zum Professor der Philosophie vorgeschlagen worden war und in einem Sendschreiben an Kant den von diesem <sup>1)</sup> angegriffenen Standpunkt seiner „Resultate“ mit Daransetzung seiner Gesundheit vertheidigt hatte, starb er an der Schwindsucht in einem Alter von wenig mehr als 27 Jahren.

Wizenmann ist also aus der Bengel'schen Schule und zwar aus dem theosophischen, hauptsächlich durch Detinger und Philipp Matthäus Hahn vertretenen Theile derselben hervorgegangen. Der lebendige Glaube an die Bibel und die geistvolle „Philosophie der Bibel“, wie sie diesem Kreise eigen waren, sind die Grundlage seiner Denkungsart gewesen und geblieben. Zwar gehört er einer jüngeren Generation an und hatte schon darum mehr als seine Lehrer mit philosophischen Zweifeln zu kämpfen, die ja in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts immer größere Macht über die Geister gewannen. Besonders aber mußte sein Glaube an das geschichtliche Christenthum manche Feuerprobe bestehen, seit er unter den unmittelbaren und anhaltenden Einfluß eines der Hauptvertreter der neueren Philosophie, Friedrich Heinrich Jacobi's, trat und durch diesen so lebhaft in die ganze modern-philosophische Geistesbewegung hineingezogen wurde, daß er sich selbst zur Mitarbeit an ihren Aufgaben bewogen fühlte. Allein wenn es ihm auch nicht gelang, wie er so sehnlich gewünscht und so freudig gehofft hatte, Jacobi für das positive Christenthum zu gewinnen, so ging doch sein eigenes christliches Leben und Denken aus diesen Kämpfen unversehrt, ja neu bewährt hervor, und besonders war die Kränklichkeit seiner letzten Jahre in der Hand Gottes das Mittel, ihn auf die innerlichste und lebendigste Weise, wenn auch nicht ohne neue Anfechtungen, im Glauben zu befestigen und auch praktisch immer tiefer in die Er-

<sup>1)</sup> In der Abhandlung: „Was heißt sich im Denken orientiren?“ Berliner Monatschrift, October 1786. Wizenmann's Schreiben „an den Herrn Professor Kant“ steht im Deutschen Museum, Februar 1787, S. 116—156.

kenntniß der göttlichen Wege und Führungen einzuleiten. In anderer Beziehung blieb er freilich nicht bei dem Standpunkt seiner württembergischen Lehrer stehen, sondern drang materiell und formell weiter vorwärts. Während Detinger's Denken naturphilosophisch gerichtet war und immer einen gewissen Zug dunkeler, unabgeklärter Naturhaftigkeit an sich behielt, strebte Wizenmann in die lichten und freien Regionen der Geschichtsphilosophie empor, indem ihm die biblische Geschichte recht eigentlich die Geschichte in der Geschichte, Kern und Stern der ganzen Weltentwicklung war. Auch hierin hatte er theilweise Philipp Matthäus Hahn, namentlich aber Bengel selbst zum Vorgänger, welcher ja, von der Apokalypse rückwärts gehend, in seinem Ordo temporum die ganze Weltgeschichte in ein biblisch-chronologisches Schema faßte. Der Unterschied zwischen Bengel und Wizenmann liegt nun aber eben darin, daß bei diesem die apokalyptische und chronologische Form abgestreift und die Auffassung der göttlichen Offenbarung und ihrer Geschichte, unbeschadet der Treue gegen das geschriebene Wort, in das Element der freieren und allgemeineren philosophischen Betrachtung erhoben ist. So ist Wizenmann in formeller Beziehung gegenüber seinen schwäbischen Meistern wesentlich fortgeschritten, und diese hätten auch sagen können, was Hamann, welchen man ja als den Magus im Norden Detinger'n als dem südlichen Magus an die Seite gestellt hat, aus Anlaß von Wizenmann's „Resultaten“ an Jacobi schreibt (Vd. II. S. 175.): „Ich habe viele meiner eigenen Begriffe entwickelt gefunden, wie ich es nicht selbst zu thun im Stände gewesen wäre, weil es mir wirklich an Methode und Schule fehlt, die aber so nöthig als die Welt ist zu einer gründlichen Mittheilung und commercio der Gedanken, und von beiden Seiten sehe ich den Verfasser als meinen Meister an.“ In dieser Beziehung ist die Versetzung Wizenmann's ins nördlichere Deutschland nicht ohne Bedeutung gewesen. Bengel und seine Schüler blieben auf ihren stillen, meist ländlichen Pfarrsitzen in Schwaben, ohne anhaltenderen und nachhaltigeren Verkehr mit Vertretern anderer Geistesrichtungen, was ihren Schriften den Vorzug tiefsinniger Einfachheit, aber auch den Mangel an schulmäßiger, streng wissenschaftlicher Gedankenentwicklung ausprägte. Wizenmann dagegen gewann durch die Verührung mit norddeutscher Geistes- und Redegelwandtheit, durch den längeren vertrauten Verkehr mit einem Manne wie Jacobi und durch das von diesem angeregte Studium nicht blos Spinoza's, sondern auch Kant's,

Fessing's u. A. einen freieren, umfassenderen Blick und eine vielseitigere dialektische, kritische, historische Durchbildung. Zudem so die moderne Philosophie und die moderne Ideenwelt überhaupt ihrem Inhalte wie ihrer Form nach auf sein ganzes geistiges Sein und Leben mächtig eingewirkt hat, gewinnt auch seine Theologie mehr und mehr jene den Principienfragen zugewandte und stets mehr oder weniger, direct oder indirect, die Gegner berücksichtigende apologetische Haltung, welche ihn uns Neuere schon viel näher und verwandter erscheinen läßt, als einen Dettinger oder Hahn, und ihn zu einem überaus interessanten Bindegliede, wie zwischen Süddeutschland mit seiner realistischen und Norddeutschland mit seiner mehr idealistisch-spiritualistischen Denkweise, so zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert macht. Diese apologetische Haltung tritt namentlich in Wizenmann's letzter und bedeutendster, nach seinem Tode von Kleuker (1789) herausgegebenen Schrift hervor: „Die Geschichte Jesu nach dem Matthäus, als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet, nebst einem Vorbereitungsaufsatz über das Verhältniß der israelitischen Geschichte zur christlichen.“

Wir überlassen es den Lesern der von der Volk'schen Schrift, den geistvollen und fruchtbaren Ideen Wizenmann's, wie sie in seinem brieflichen und handschriftlichen Nachlasse niedergelegt sind und sich hauptsächlich auf Psychologie, Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik, Dogmatik, biblische Theologie und biblische Geschichte beziehen, genauer nachzugehen. Es ist dieß ein überaus lohnendes Geschäft; denn man fühlt sich nicht nur im Einzelnen aufs Vielseitigste angeregt und durch divinatorische Blicke überrascht, sondern Wizenmann ist einer jener Geister, deren Gedanken, auch wo sie mehr nur in gelegentlicher, vereinzelter Darstellung hervortreten, sich doch dem denkenden Leser wie von selbst zu einem systematischen Ganzen zusammenfügen. Für unseren Zweck erscheint es als das Angemessenste, die Erörterung an die drei Schriften Wizenmann's als die wichtigsten, am fertigsten ausgeprägten Denkmäler seines Geistes anzuknüpfen. Diese gewähren einen hellen Einblick in Wesen und Gang seiner wissenschaftlichen Entwicklung, und es wird sich daran von selbst noch manche ergänzende Mittheilung aus dem übrigen Materiale reihen. Die erste Schrift ist theosophisch, die zweite philosophisch, die dritte theologisch. Sie sind von wachsendem Umfang; die erste hat nur 60, die zweite 255, die dritte 480 Seiten.

Die jugendliche Erstlingschrift des zweiundzwanzigjährigen Candidaten ist schon durch ihren Titel: „Göttliche Entwicklung des Satans durch das Menschengeschlecht“, auffallend genug. Wizenmann geht dabei von der Grundidee einer Erziehung der vernünftigen Schöpfung durch Gott und seine Offenbarungen aus. „Die Geschichte der Offenbarung“, sagt er, „betrachte ich als Beleuchtung über den Zweck des Daseins dieser Welt; sie ist der Geist der Weltgeschichte, ihr Schlüssel. Eine historische Entwicklung, welche Jahrtausende hindurch nach einem bestimmten Plane fortgeht, ist das untrügliche Zeichen, daß eine göttliche Vorsehung regieret, die uns in Thatfachen ihren Entwurf und ihren Willen zu erkennen giebt. Denn nicht sowohl Lehren, die von Thatfachen erst abgezogen werden und von ihnen ihr vorzügliches Licht und ihre Kraft entlehnen müssen, sondern die Thatfachen selbst sind das Siegel der Göttlichkeit unserer Offenbarung“ (welche ja eben Erziehung, Entwicklung, nicht bloß Belehrung der Geschöpfe ist). Näher wollte Wizenmann zeigen, „daß es nicht nur nicht ungereimt sei, einen Satan, wirksam auf unser Geschlecht, anzunehmen, sondern daß dieß sogar, diese Zulassung, diese Verknüpfung des Satans mit dem menschlichen Geschlechte, weise, gute und göttliche Zwecke haben könne und wirklich habe, nämlich, den bösen Keim des Satans zu entfalten, dadurch, daß er seine Kräfte, sowie er dieselben sich selbst gestimmt und gerichtet hat, in einem Plane versuchen durfte; diesem Plane gerade da entgegenzuarbeiten, wo, aus einem Anlasse des Ungehorsams, der Satan seine Zweifel angelegt hatte, durch Treue, Liebe und Wahrhaftigkeit; ihn in diesem Plane sich selbst verwirren zu lassen; endlich durch die letzte Enthüllung desselben seine Abscheulichkeit ihm zu fühlen zu geben und vielleicht dann, durch jene Erkenntniß der göttlichen Treue, ihn zu Gott zurückzubringen.“ Zu diesem Zwecke vergleicht Wizenmann die Versuchungsgeschichte Jesu mit der Paradiesesgeschichte. „Adam und Jesus Christus“, heißt es da, „sind die beiden Ecksteine, an denen das ganze Menschengeschlecht haftet, die Stamm-Menschen von der gedoppelten Anlage des Geschlechtes, nach Fleisch und Geist, dessen vorzügliche Bestimmung es ist, den Schöpfer durch Zutrauen zu ehren und zu bekennen und so das Geschöpf mit seinem Ursprunge in der heiligsten Verbindung zu erhalten. Völliges Vertrauen auf Gott, unbedingte Folgsamkeit gegen all' seine Gebote, in der festen Ueberzeugung, daß man so nur zum vollkommensten Ziele seiner Bestimmung gelangen könne, ist das allgemeine Gesetz für die ganze Geisterwelt.

Dieses Gesetz des Glaubens und des Gehorsams ward vom Satan übertreten, der ein eigenes Reich aufzurichten suchte, und dem es auch gelang, die Verbindung der Menschen mit ihrem Schöpfer im ersten, zarten Keime zu zerstören und sie zu Mißtrauen, Unglauben und Ungehorsam zu verleiten. Jesus Christus dagegen ist das Denkmal vollkommensten Glaubensgehorsams auf der einen und der Treue Gottes gegen diesen auf der anderen Seite. Das Wort, durch welches Alles erschaffen worden, vertraute all' seine Herrlichkeit Gott, entäußerte sich selbst, nahm aus Gehorsam Knechtsgestalt an und wandelte im Glauben, ganz dem Willen Gottes und seiner Verherrlichung aufgeopfert, bis zum Tode des Missethäters am Kreuze. Eben dieser Gehorsam gab ihm aber auch das Recht über den unrechtmäßigen Tyrannen unseres Geschlechts und ein neuer Herr und Erretter der Menschheit zu sein. Lebendig gemacht nach dem Geiste und zum Throne erhöht, empfängt er die Herrlichkeit, die er Gott vertraut hatte, in neuem Glanze zurück und wird einst als Richter erscheinen, — der gottvertrauende Menschensohn in Herrlichkeit und Ehre, während der stolze Satan mit seinem Anhange durch den Verachteten das Urtheil der Verwerfung empfängt. Schon in diesem Zustande der Unmacht und des Elends kommt ihm vielleicht die Erinnerung an seine frühere Größe und Glückseligkeit zurück und damit der Wunsch, sie nie verloren zu haben. Kehrt aber gar der gerichtete Theil des Menschengeschlechts nach und nach aus der Irre zurück und versammelt endlich Christus sein ganzes Geschlecht zum Heil und Frieden um sich her, wo die Wirkungskraft des Satans zuletzt völlig in sich selbst verschlossen bliebe, und sich selbst empfinden zu müssen, seine gedoppelte Hölle und der unterste Abgrund seines Elends wäre: wie, wenn alsdann, nach so vielen Jahrtausenden der Finsterniß und Verhärtung, ein Seufzer aus ihm sich hervorarbeitete? Erst dann würde der göttliche Zweck vollkommen erreicht sein, wenn der Geist, der sich zuerst erfrecht hatte, einen mißtrauischen Gedanken gegen den Schöpfer zu fassen und sich öffentlich von ihm unabhängig zu machen, beschämt bekennen müßte, daß Er der Wahrhaftige und Treue" sei (Vd. I. S. 156 ff.).

Diese Jugendschrift bietet eine eigenthümliche Mischung wahrer, tiefer, weithin leuchtender Ideen und unbiblischer Hypothesen dar, eine Mischung, die man um so lieber vermieden sähe, da sich die sicheren und unsicheren, gesunden und ungesunden Elemente so leicht von einander sondern lassen. Hat doch Wizenmann selbst offenbar ein



Gefühl dieses Unterschiedes gehabt; denn von da an, wo er vom Gericht zur Wiederbringung aller Dinge übergeht, wird seine Sprache hypothetisch. Man kann auch aus seinen späteren Aeußerungen über diese Gegenstände schließen, daß jene satanologische Hypothese bei ihm zurüdktrat.

Wir haben in dieser kleinen Schrift ein recht einleuchtendes Beispiel von den Vorzügen wie von den Gefahren und Schattenseiten der Theosophie vor uns. Ihr Hauptvortrag besteht darin, daß sie die sichtbaren Dinge in ihrem Zusammenhange mit den unsichtbaren aufsaßt und diese als den realen Grund von jenen energisch hervorhebt, wodurch sich großartige, weit umschauende Blicke eröffnen und namentlich eine allumfassende, kosmische Auffassung des Christenthums und der Offenbarung gewonnen wird. Dabei übersieht aber die Theosophie nur allzu leicht, daß die unsichtbaren Dinge als solche auch die unbekannten sind und bloß insoweit in unseren Gesichtskreis eintreten, als sie sich selbst sichtbar, erkennbar machen, d. h. offenbaren. Nur in dem Maße ist unser Denken berechtigt, mit den Größen der übersinnlichen Welt, der Geisterwelt, zu rechnen, als wir Offenbarungsboden, Schriftgrund, unter unseren Füßen haben. Je mehr nun die Theosophie, an sich nicht mit Unrecht, Gewicht auf die unsichtbaren Gründe der Dinge legt und diese, so zu sagen, aus dem Hintergrund in den Vordergrund rückt, desto mehr ist sie in Gefahr, jene zarte, heilige Grenze in der besten Meinung zu überspringen, mit unbekannten Größen wie mit bekannten zu rechnen und so unter dem Scheine höherer Erleuchtung vielmehr jene Mischungen und Trübungen der Erkenntniß hervorzubringen, wie wir sie an dem Wizenmann'schen Schriftchen rügen müssen und wie sie die Theosophie überhaupt, nach dieser Seite hin nicht unverdient, in Mißcredit gebracht haben. In besonderem Grade ist das Mißtrauen dann gerechtfertigt und die schärfste Kritik dann Pflicht, wenn sich die Theosophie noch auf außerbiblische Privatoffenbarungen beruft und gründet. Aber auch abgesehen hiervon geschieht es leicht, daß bloße Hypothesen, eben weil sie die letzten Gründe der Dinge betreffen, eine viel zu große Rolle spielen, ja die Stelle von Fundamentalwahrheiten einnehmen, wodurch das ganze Gebäude unsicher und schwankend wird. Dieß ist es, was z. B. auch die sogenannte Restitutionshypothese, die sich jetzt namentlich zum Zweck der Ausgleichung der Bibel und Geologie so viele Freunde gewinnt und die in der That auch viel Vordendes hat, immer wieder bedenklich erscheinen läßt: einer Theorie, welche zum Mindesten des

directen Schriftgrundes entbehrt, wird hier eine viel zu bedeutende Stellung eingeräumt; denn dieselbe müßte, consequent gedacht und nicht bloß als Hülfssatz in exegetischen oder apologetischen Schriften herbeigezogen, wegen ihres Zusammenhangs mit den Lehren von Gott, der Schöpfung, der Welt, der Sünde u. s. w. einen umgestaltenden Einfluß auf die ganze Dogmatik ausüben. Das Nämliche gilt aber nicht bloß von satanologischen, sondern auch von theologischen Speculationen, z. B. von vielen, ja im Grunde von allen eigentlichen Constructionen der Dreieinigkeitslehre, von theosophischen Beschreibungen des göttlichen Lebensprocesses ad intra, des Schöpfungsprocesses ad extra u. s. w.

Noch eine zweite allgemeine Bemerkung drängt sich bei diesem Anlaß auf, indem von dem apologetischen Verfahren Aehnliches gilt wie von dem theosophischen. Wizenmann hatte bei seiner Arbeit zugleich einen apologetischen Zweck, er wollte die Lehre vom Teufel rechtfertigen. Dieß ist nicht nur nicht geleistet, sondern durch die Art der Vertheidigung ist die Lehre, die er vertheidigen will, selbst schon halb aufgegeben. Die Apologetik ganz besonders hat sich an das zu halten, was biblisch feststeht, und darf die Wahrheit nicht mit Gründen stützen wollen, welche nur subjective, sei es auch noch so wohlgemeinte oder wahrscheinliche, Ansichten des Apologeten sind. Sonst bringt sie der guten Sache mehr Schaden als Nutzen, so gewiß ein auf Sand gebautes Haus den Stürmen nicht Trotz zu bieten vermag. Auch neuere apologetische Arbeiten leiden stark an dieser Vermischung feststehender Wahrheiten und bloßer Vermuthungen, an dem Mangel scharfer Unterscheidung zwischen Wahrem und Wahrscheinlichem; denn der Vater eines Gedankens hat natürlich zu seinem Kinde eine besondere Liebe und macht denselben unwillkürlich mit mehr Wärme und Nachdruck geltend als das, was er mit allen Anderen sicher aus der Bibel weiß. Hieran wird man insbesondere durch Manches erinnert, was jetzt über die ersten Capitel der Genesis geschrieben, tractirt und retractirt wird. Da genießt die Welt das Schauspiel, daß ein Apologet den anderen oder auch sich selbst bekämpft, und die Wahrheit muß seufzen: Gott bewahre mich vor meinen Freunden, mit meinen Feinden will ich schon fertig werden.

Von großer und bleibender Bedeutung sind aber an dem Wizenmann'schen Schriftchen besonders zwei Ideen, in universeller Beziehung die Idee der Geschichte und ihres Centrums, der Offenbarungsgeschichte, als einer göttlichen Erziehung der Geschöpfe oder,

sagen wir jetzt lieber, des Menschengeschlechts, in individueller Hinsicht die Idee des Glaubens als des allgemeinen Gesetzes für das Verhältniß des freien Geschöpfes zum Schöpfer. Vesteres ist ein ebenso einfacher als tiefer Grundgedanke, der sich sehr frühe bei Wizenmann findet, wie er denn schon 1780 in genialer Weise den Satz aufstellt: „Gott ist Schöpfer und Geschöpf ist Geschöpf“, und „in diesen einfachen einzigen Grundsatz den ganzen Plan Gottes zu bringen“ unternimmt (Vd. I. S. 89 ff.). In jenen beiden Ideen sind das formale und das materiale Princip des Protestantismus auf ihre allgemeinen, tiefsten Gründe zurückgeführt. Denn der rechtfertigende Glaube, der die Erlösungsgnade ergreift, ist deswegen kein willkürlicher Heilsweg, den man im Namen der Vernunft oder des Gewissens ablehnen dürfte, weil er nur die Fortsetzung ist von dem allgemeinen Glauben, der die Schöpfungsgnade ergreift und in welchem das Urverhältniß, nämlich das freie Liebesverhältniß zwischen Schöpfer und persönlichem Geschöpf, seinen Ausdruck findet. Treffend nennt daher Wizenmann den Glauben auch einerseits das Grundgesetz der Erziehung Gottes mit den Menschen, Bildungsgesetz der Menschheit (Vd. I. S. 351.), andererseits sagt er, er sei im Grunde die einzige Tugend (Vd. II. S. 201.). Näher: „Glaube ist der erste Grundsatz Gottes, die erste Regel der menschlichen Existenz. Gott nimmt's übel, es ist die größte Sünde, wenn wir ihn nicht Vater sein lassen nach allen Bedürfnissen, wenn wir nicht Kinder sind. ... Der Glaube ist, wie die Ehre des Schöpfers, so die erste Pflicht des Geschöpfes, der alleinige Keim wahrer Tugend und Gottähnlichkeit“ (Vd. I. S. 119. 195.). Der heiligen Schrift aber kommt ja ihre normative Autorität eben darum zu, weil sie die Urkunde der göttlichen Offenbarung und Offenbarungsgeschichte ist. Auch in den wesentlichen Zusammenhang beider Principien eröffnet sich hier ein einfacher Blick; denn der Glaube ist ja seinem Wesen nach Glaube an den sich offenbarenden Gott, Offenbarungsglaube, Schriftglaube. Durch Glauben und Geschichte, durch Glauben und Bibel wird die Menschheit erzogen, gebildet, ihrer Bestimmung und Vollendung entgegengeführt. Zugleich sind hiermit den beiden widerchristlichen Principien der modernen Denkweise, dem praktischen Autonomismus, der auch die Theonomie als Heteronomie beseitigen zu müssen glaubt, und dem theoretischen Rationalismus, der lediglich sich selber täuscht, indem er den Menscheng Geist zur Quelle aller Wahrheit macht, die gesunden Principien einfach und schlagend gegenübergestellt. Wizenmann

hat hier einen der Punkte gesehen, um deren principielle Erkenntniß und systematische Durchführung es sich handelt, wenn wir dem Idealismus gegenüber die wahren Fundamente der Philosophie und Theologie gewinnen wollen.

Seine zweite Schrift: „Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen, 1786“, ist weit reifer und erwarb dem Verfasser, wie wir oben bereits zum Theil gesehen haben, viele Anerkennung, während das Erstlingschriftchen eine sehr kühle Aufnahme gefunden hatte. Wir müssen uns hier auf den Hauptpunkt beschränken. Dieser ist die Beweisbarkeit des Daseins Gottes durch Vernunftdemonstration, welche Mendelssohn behauptete, Jacobi läugnete, weil, wenn man den demonstrativen Weg einschlage, der Spinozismus das einzig consequente und mögliche System sei. Jacobi blieb aber in dem Idealismus und Rationalismus der Zeit befangen und lehrte ebenfalls eine bloß natürliche, aus dem Innern des Menschen entspringende Gotteserkenntniß, nur daß diese nicht auf dem vermittelten Wege der Demonstration, sondern auf dem unmittelbaren des Gefühls, der Ahnung, des Glaubens zu Stande kommen sollte. Beiden gegenüber will Wizenmann, dessen Erkenntnistheorie überhaupt sensualistisch war und der „gern gestand, daß nach seiner Philosophie Alles auf sinnlich-historischer Erfahrung beruhe“ (Vd. II. S. 192.), nur eine äußerlich vermittelte, auf geschichtlicher Offenbarung beruhende Gotteserkenntniß als wirklich zureichend und sicher anerkennen. „Consequent und systematisch“, sagt er, „ist Jacobi's Philosophie, auch tief und groß. Nur muß ich für meinen Theil bekennen, daß ich von einer solchen unmittelbaren Gewißheit keine Erfahrung habe. Möglich ist sie zwar, diese Erfahrung, und selbst wahrscheinlich. Nur ich habe sie in dem mit der sinnlichen Evidenz analogen Sinne, wie gesagt, nicht, und das ist, dünkt mich, Alles, was der bescheidene Prüfer sagen kann.“ In dem Schreiben an Kant stellt Wizenmann das Verhältniß seiner Ansicht zu der Jacobi's also dar: „Obgleich ich mit Jacobi nicht überall gleicher Meinung sein konnte, so waren wir doch darüber einig geworden, daß sich in Absicht des Daseins oder Nichtdaseins eines Gottes philosophisch nichts erweisen lasse; daß sich die menschliche Erkenntniß in Ansehung aller wirklich existirenden Dinge überall beim Gefühl oder, wenn man dieses mit Rücksicht auf die Vernunft ausdrücken will, beim Glauben anfangen; daß also eine jede wahre Ueberzeugung vom Dasein Gottes, soweit sie für den

Menschen möglich ist, von Thatfachen, mithin von Wahrnehmungen, Gefühl oder Glauben ausgehen müsse. Hier schieden wir uns. Jacobi schwang sich durch Analogie der unerklärbaren menschlichen Willenskraft, die ihm ein lebendiger Funke aus der Gottheit ist, auf zu dieser Gottheit als ihrer Quelle, in der Ueberzeugung, daß sich die Gottheit im Willen, je gereinigter er werde, desto inniger, offenbare; ich hielt mich lieber an die Bibel, die für meine individuelle Erkenntniß den erhabensten Gang der Menschenführung enthält und beurfundet, an die Geschichte des Geschlechts überhaupt, welche höchst wahrscheinlich ganz andere als bloß philosophische Erkenntniß Gottes voraussetzt." Schon in einem zu Essingen geschriebenen Aufsatz spricht sich Wizenmann in dieser Beziehung näher so aus (Bd. I. S. 137.): „Sinnliche, väterliche Offenbarung in persönlichem Umgang war der Weg, auf dem der Mensch mit Gott bekannt werden mußte; nicht durch specifische Begriffe der Metaphysik, sondern durch sinnliche Totaleindrücke, durch Erfahrung bildete Gott im Menschen das Urtheil von ihm und seine religiöse Gesinnung; aus dem Verkehre Gottes mit dem Menschen, aus seinem unmittelbaren Mitwandeln mußten die Begriffe von seiner Macht, Weisheit und Güte, die Begriffe der Moralität in demselben geboren werden. Der Ursprung der Moralität und Menschlichkeit ist der Umgang Gottes mit den Menschen im Paradiese." Näher begründet und entwickelt Wizenmann diese Ansicht, deren Zusammenhang mit seiner früheren Idee von der Geschichte von selbst einleuchtet, in den „Resultaten“ durch folgende Hauptsätze: 1) „Da uns das Verhältniß eines Gottes zur Welt gänzlich unbekannt ist, so fehlt uns die Bedingung zum Erweise seines Daseins, so können wir von dieser Thatfache nur dadurch gewiß werden, daß sie für uns Thatfache wird, d. h. durch Erscheinung, Begebenheit, Offenbarung und Zeugniß. Auf alle transcendente Erkenntniß Gottes, auf alle Begriffe a priori von seinem Dasein und seiner Natur müssen wir Verzicht leisten. Und dieses, daß der Mensch von dem Dasein Gottes nur menschlich, d. h. nicht auf eine transcendente und vollkommene, sondern auf eine historische Weise überzeugt werden kann, diese nicht der Vernunft, sondern der Philosophie <sup>1)</sup> trogende Wahrheit schlichtet den Streit zwischen Vernunft und Glauben von Grund aus. Die Vernunft selbst empfiehlt uns den Glauben, sobald von Thatfachen die Rede ist, welche sie nicht erschaffen

<sup>1)</sup> Richtiger: dem Rationalismus, nicht der ratio.



und beweisen, sondern nur wahrnehmen und als Wahrnehmungen prüfen und vergleichen kann.“ 2) „Das religiöse Verhältniß des Menschen betrifft weder eine nothwendige Vernunftwahrheit noch ein Naturgesetz, sondern eine freie Verbindung des Schöpfers mit dem Geschöpfe, eine Relation des einen zum anderen, welche nur und allein durch gegenseitige Handlung wahr gemacht werden kann. Es kann also seiner Natur nach nicht anders als durch positive Offenbarung entstehen. Die Religionen aller Völker, zu allen Zeiten, gehen von Geschichte aus. Die reinsten und frühesten Gotteserkenntniß ist historisch oder besteht aus dem Glauben an Thatfachen, und der trübste, wildeste Abfluß derselben ward für den Weisen wenigstens das *ποῦ στῶ*; oder der Standpunkt, aus welchem er sich auf die Welt und die Welt auf sich bezog. Mit diesem Blicke nun die Geschichte angesehen, so haben wir über alle anderen Systeme den Vortheil gewonnen, daß wir nicht in Sorgen sein dürfen, wie wir dieses mit der Geschichte selbst verträglich machen wollen, sondern diese Philosophie ist Geschichte und die Geschichte ist diese Philosophie“ (Vd. II. S. 140 f.).

Wir haben hier eine doppelte Begründung der Wizenmann'schen Grundanschauung, welche durch Numern von uns unterschieden wurde, eine erkenntnißtheoretische und eine religionsphilosophische. Beide sind für sich und in ihrer Verbindung höchst bedeutend. In religionsphilosophischer Beziehung ist namentlich die Nachweisung des Ursammenhangs von Religion und Geschichte beachtenswerth als eine der Ideen, deren Durchführung erst noch zu den Aufgaben unserer neueren Wissenschaft gehört. Die Wizenmann'sche Idee der Geschichte erhält so eine immer vielseitigere Beleuchtung. Auch die Andeutung ist wichtig, daß Philosophie, wo sie in einem Volke hervortritt, immer die Religion zur Voraussetzung hat, daß also philosophische Gotteserkenntniß ohne religiöse gar nicht denkbar ist. Der Wizenmann'schen Erkenntnißtheorie dagegen wird man nicht in allen Theilen beitreten können. In der Hauptsache freilich hat er vollkommen Recht, daß eine völlige Gewißheit über Gott und göttliche Dinge nur auf dem Wege der Offenbarung möglich sei; er hat damit über Mendelssohn und Jacobi hinaus den wahrhaft königlichen Weg der Gotteserkenntniß betreten, wodurch sie indeß, wie er treffend bemerkt, zugleich in Analogie mit aller übrigen Erkenntniß des wirklich Seienden steht. Aber nicht so berechtigt wie seine Position ist seine Negation. An Mendelssohn und Jacobi ist doch nur dieß abzuweisen, daß sie den von ihnen beschrittenen Weg für den einzigen

und höchsten halten; als Vorstufe dagegen hat sowohl die unmittelbare Gotteserkenntniß, wie sie im Gewissen sich ankündigt, als die vermittelte, wie sie in den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes ausgedrückt zu werden pflegt, ihren Werth und ihre Wahrheit. Wizenmann will das auch nicht schlechthin läugnen, doch läßt er es nicht bestimmt genug hervortreten. Gerade seine Idee des Glaubens hätte ihn in dieser Beziehung weiter führen können. Denn wenn der Glaube die freie Annahme der göttlichen Selbstdarbietung in der Offenbarung und die entsprechende freie Selbsthingabe des persönlichen Geschöpfes an den Schöpfer ist und als solche einen inneren Werth haben soll, so darf er nicht bloß auf sinnlicher Ueberwältigung, sondern er muß auf sittlicher Ueberzeugung des Menschen durch die göttliche Offenbarung beruhen. Dann aber muß diese einen inneren Anknüpfungspunkt im Menschen haben, vermöge dessen er sie als wirklich göttliche erkennen kann; die Wahrheit muß sich, um mit dem Apostel Paulus zu reden (2 Kor. 4, 2.), wohl beweisen an aller Menschen Gewissen. Gewiß betont Wizenmann dem Idealismus gegenüber mit Recht, daß „wir kein absolutes Vermögen besitzen, einzelne Dinge zu denken oder zu wollen ohne äußere oder innere sinnliche [besser wohl: objective] Veranlassung“ (Bd. I. S. 306 f.); aber wenn er „alles Thun und Lassen des Menschen von Empfindung ausgehen und dahin zurückführen“ läßt (Bd. II. S. 113.), wenn er selbst einmal bemerkt: „Sonderbar, daß Jacobi und ich in der Quelle der Grundsätze so durchaus verschieden sind; er steht für den Spiritualismus, ich für den Materialismus“ (wofür, wie Herr von der Goltz treffend bemerkt, richtiger stehen würde: Rationalismus und Sensualismus, Bd. II. S. 213.): so hat er hierbei die Bedeutung des Gewissens und überhaupt dessen, was man angeborene Ideen genannt hat, der ganzen idealen Anlage des Menschen, des göttlichen Ebenbildes, übersehen. Der Idealismus hat doch nur darin Unrecht, daß er mit den inneren Idealen der übersinnlichen Dinge schon den vollen Begriff derselben oder gar den Gegenstand selber zu haben meint, verkennend, daß es dazu allerdings der geschichtlichen Erscheinung des Ideals bedarf, durch welche auch das innere Idealbild im Geiste erst gereinigt, entwickelt, über sich selbst aufgeklärt, geschweige denn „erfüllt“ werden muß. So wenig eine Pflanze aus eigener Erdenkraft ohne Sonnenschein und Regen aufwachsen kann, so wenig kann der Mensch sich aus sich selbst allein entwickeln oder sich selbst erziehen; er muß erzogen werden, wenn es zur Entwicklung seiner

Anlagen kommen soll. Er muß eine Anregung von außen und oben erfahren, damit das schlummernde Geistesleben erwache; ja auch den ächten vollen Inhalt dessen, was sein Bedürfen und Sehnen meint, kann er nur empfangen. Dieß gilt auch von den ersten Menschen. Und insofern hat Wizenmann sehr Recht, wenn er auf den Umgang Gottes mit den Menschen im Paradiese Werth legt. Er hebt hier einen Punkt hervor, der von unserer neueren, auch christlichen Wissenschaft in seiner Bedeutung noch lange nicht genug gewürdigt ist, ja an dem sie mit einer gewissen falschen Scheu vorübergehen zu wollen scheint, nämlich die geschichtliche Uroffenbarung mit ihren gewaltigen Thatfachen und die daran sich schließende Ueberlieferung, welche, in Israel rein bewahrt, von den Heiden mythologisch ausgeschmückt und entstellt, doch allenthalben den edelsten Schatz der alten Welt und die Grundlage des Besten in ihrem religiösen, sittlichen, socialen, politischen Leben und Denken bildet. Allein Wizenmann's Auffassung oder doch Fassung der Sache ist zu äußerlich empirisch. Die bloße Erscheinung des Göttlichen ohne die Anknüpfung an das innere Ideal, stellt sich dasselbe auch eben nur in der Form des Bedürfnisses, der Sehnsucht nach dem Vollkommenen, der Ahnung oder wieder des Sollens dar, wäre für den Menschen in ihrer Bedeutung unsaßbar und werthlos, ein bloßes überwältigendes magisches Naturereigniß. Und wenn sich der erscheinende Gott auch selbst bezeugt, so muß der Mensch doch ein Organ für die Begriffe des göttlichen Zeugnisses haben. Möglich, daß Wizenmann in das sensualistische Extrem des Idealismus durch die starke Betonung der Natur und Leiblichkeit bei seinem Lehrer Dettinger gerieth. Aber dieser selbst hatte doch in seinen Grundbegriffen des *sensus communis* und der allgegenwärtigen Weisheit die Wahrheit voller erfaßt. Es giebt auch Offenbarungen vor der Offenbarung; die Schrift selbst lehrt eine ihr vorangehende Offenbarung Gottes in der Natur wie im Menschengeist, in den Werken der Schöpfung und im Gewissen (z. B. Röm. 1. und 2.). Diesen niedrigeren Offenbarungsstufen entsprechen auch niedrigere Stufen des Glaubens und der Gotteserkenntniß, welche als propädeutische doch einen hohen Werth haben und als solche auch von der heiligen Schrift gewürdigt werden. Nur darum wird es sich handeln, diese Vorstufen nicht mit dem Rationalismus für das Ganze zu nehmen und ihre Grenzen nach Inhalt, Umfang und Charakter richtig zu bestimmen.

Als Uebergang zu der dritten und wichtigsten Schrift Wizenmann's theilen wir über seine „Ansicht der Geschichte“, vom Allgemeinen zum Besonderen, von der Peripherie zum Centrum fortschreitend, zunächst noch einige briefliche Aeußerungen von ihm mit. Als der berühmte Historiker Johannes v. Müller Jacobi besuchte, sprach Wizenmann, wie er einem Freunde schreibt, folgende Gedanken gegen ihn aus: „daß überall die Völker eine gewisse Art von Ideen gebildet haben, jedes in seiner Form; daß sich die Formen zerstörten, der Geist aber heraus hob und in eine größere Masse von Ideen, in größere Formen überging; daß Alles auf einen Zweck zusammentrifft, und daß ein ewiges Reich Gottes allein der Sammelplatz all dieser Uebungen, Fertigkeiten und Ideen werden könne.“ „Müller“, kann Wizenmann hinzufügen, „sympathisirt mit meiner Ansicht der Geschichte vollkommen und verließ mich mit Thränen in den Augen“ (Bd. II. S. 194.).

Aus Anlaß eines anderen Historikers schreibt er an Jacobi (Bd. II. S. 57.): „Neulich ging es mir recht nahe, daß, als ich in Schröckh's Geschichte bis auf August, unter dem sich die Welt fast in einen Mittelpunkt zusammengezogen hatte, gekommen und nun von Christo die Rede war, dem Manne kein Gedanke daran gekommen ist, daß Christus ein Reich errichtet hat. Nur die Vortrefflichkeit seiner Lehre war der Gemeinplatz, auf dem er sich tummelte. Reiche standen auf und Reiche gingen unter, ist doch augenscheinlich der allgemeine Begriff der alten Geschichte. Da nun in der Mitte der Zeit ein ewiges Reich erscheint, so müßte eben die Weltgeschichte der einzig rechte Ort sein, wo Christus mit seinen Schicksalen und Thaten betrachtet werden sollte. Statt dessen vergleicht Schröckh lieber seine Lehren mit Lehren der Heiden, schwägt von Geburt und Versöhnung und spielt mit so unzuverlässigen Begriffen, daß es Einen verdrießt, von Christo in der Weltgeschichte nur Etwas hören zu müssen.“

Mancher Leser wird durch die ersten Sätze, die wir oben aus Wizenmann's frühesten Schrift mittheilten, an Lessing's „Erziehung des Menschengeschlechts“ erinnert worden sein. Wizenmann las diese Schrift im Sommer 1783, also ein Jahr nach dem Erscheinen seiner „göttlichen Entwicklung des Satans durch das Menschengeschlecht“. Sie interessirte ihn natürlich im höchsten Maße, und er entwarf eine Gegenschrift, in welcher er „die Idee der Erziehung des Menschengeschlechts, die so vollkommen mit seiner eigenen Anschauungsweise übereinstimmte, fester den Fäden der göttlichen Offenbarung anzuknü-

pfen suchte, über welche seine Ansichten von denen Lessing's weit abwichen" (Vd. I. S. 360 ff.). Hauptgedanken dieser kleinen Arbeit sind folgende: „Die Offenbarung ist in einem höheren Sinne Erziehung für das ganze Menschengeschlecht, als die bloße Vergleichung mit der Erziehung des einzelnen Menschen erkennen läßt. Erziehung, sagt Lessing, ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht; aber Offenbarung ist nicht nur, wie er sagt, Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht, sondern sie ist zugleich eine wesentliche Enthüllung der Gottheit, eine Offenbarung Gottes selbst in der Menschheit und überdies das positive Datum des Zustandes des Menschengeschlechtes in der anderen Welt. Sie ist keine bloß bildende, sondern eine fortgehend productive Entwicklung und enthält nothwendig Dinge, auf die die menschliche Vernunft aus sich in Ewigkeit nicht gekommen wäre.“ „Eine offenbare Lücke in Lessing's System“, heißt es dann specieller, „ist es, daß er der Hoffnungen Israels vom Messias mit keinem Worte Erwähnung gethan hat, da doch eben diese Hoffnung nothwendig vorhergehen mußte, wenn der Messias an den Plan des Alten Testaments angeknüpft werden sollte. Als die Zeit da war, daß die durch die irdische Führung der Israeliten geformten und zuverlässig gemachten Begriffe von Wiedervergeltung, von einem bestimmten Gange des Geschlechts zu einem bestimmten Zwecke sich sammelten, daß die Völker in ihren Begriffen von Gott sich vereinigten und ein zuverlässiger Grund unseres Verhältnisses zu Gott und Gottes zu uns gelegt, daß der Körper Geist, die Bilder Wahrheit würden, — da kam Christus. Und Christus wurde nicht nur der erste zuverlässige und praktische Lehrer, er wurde zugleich der Held seiner Lehre, an dem sich unser Verhältniß zu Gott und Gottes zu uns realiter dargestellt hat, das lebendige Muster für unser Thun und Lassen, das Exemplar unseres Seins und unserer Bestimmung. In seiner Person, die mit der Gottheit so nahe wie mit der Menschheit verwandt ist, bestimmte es sich, daß wir ewig in einem würdigen und wohlthätigen Verhältniß mit Gott stehen sollen, und im Gange seines Schicksals bestimmte sich die Art, wie wir in jenem Verhältnisse stehen müssen und werden. Er wurde der große, wesentliche Mittelbegriff, der zwischen die Geschichte der Israeliten und ihre großen Verheißungen trat; durch sich selbst machte er die Menschheit der Erfüllung jener Verheißungen fähig. Er ward der Grund unseres Heils, der Grund einer ewigen Verfassung für das ganze Menschengeschlecht, wie die Verfassung der Israeliten



eine zeitliche und nationale war. Die Natur der Sache, verbunden mit den Aussagen der Geschichte, setzen die Art der Person dieses Christus außer Zweifel, und könnte ohne das seine Lehre zu keiner Zeit angenommen werden. Er ist von Gott als derjenige erwiesen worden, der seinem Willen volle Genüge that, und hat dafür von Gott urkundlich seinen Lohn empfangen, wie er selbst einst nach dem Maßstabe seiner Lehre das Schicksal eines Jeden entscheiden wird.“

Hiermit sind wir unmittelbar bei der Abhandlung angekommen, mit welcher Wizenmann seine Hauptschrift: „Die Geschichte Jesu nach dem Matthäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet“, einleitet. Selbst der ungeschichtliche Jacobi nennt diese Arbeit einen nach seinem Urtheil meisterhaften Aufsatz und schreibt an Lavater: „Du sollst sehen, daß es ein herrliches Ding ist“ (Bd. II. S. 276 f.); er veröffentlichte die erste Hälfte davon im „Deutschen Museum“ (Februar 1788) unter dem Titel: „Philosophische Verknüpfung der Hauptmomente ebräischer Geschichte in Beziehung auf Geschichte der Menschheit“. Das Geschlechtsregister Jesu, womit das Evangelium Matthäi beginnt, und zunächst die Verbindung der beiden Worte Jesus und Christus veranlaßt Wizenmann zu einer Darlegung des Verhältnisses der israelitischen Geschichte zur christlichen, des Alten Bundes zum Neuen. „Ungefähr zweitausend Jahre vor Christi Geburt“, so beginnt er, „als jedes Volk diejenige Kunst, Wissenschaft oder Form des Daseins zu bearbeiten anfang, die ihm die Vorsehung angewiesen hatte, als die Wissenschaft in Egypten und Babylonien, die Kunst in Griechenland, die Handlung und Schiffahrt in Phönizien ihre Pflanzstätten bekommen oder zu erwarten hatten: da forderte auch die Religion ihr Volk. Die Pflanzstätte ward ihr, und auf eine Weise, wie sie allein ihr werden konnte: Gott offenbarte sich einem Manne, den er zum Vater des Volkes erkoren hatte, dessen ganze Führung und Verfassung Religion zum Gegenstand haben sollte. Abraham ward das historische Merk- und Denkmal von einer Beziehung der Menschheit auf Gott, der Vater eines Volkes, dessen Führung und Schicksal der erste redende Beweis einer wahren Gottheit und ihres Willens wurde, eines Volks, dem, was man auch sagen mag, die Welt die reinste und bestimmteste Gotteserkenntniß zu verdanken hat; er ward endlich das Mittel zu einem Zeitzwecke der Gottheit mit den Menschen, aus welchem ein ewiger Zweck Gottes mit dem Menschengeschlechte hervorging und hervorgehen sollte. ... Gesezt nun, daß dieser Sinn der israelitischen Geschichte unverkennbar ist,

daß die Verfassung, das Schicksal, der Ursprung und das Ziel dieses Volkes in allen seinen Perioden nichts Anderes zum Gegenstand gehabt hat als seine Richtung zur Gottheit, seine Vereinfachung und Reinigung zu einem wahren Gottesstaate, und daß diese Absicht unter diesem Volke erreicht worden, indessen alle anderen Völker außer dieser Richtung ihren eigenen Weg gingen: dann trifft diese Offenbarung, diese Anstalt Gottes jener Vorwurf nicht, daß eine göttliche Offenbarung das Ganze angehen müsse oder nicht göttlich sein könne. Denn hier ist keine Parteilichkeit, die mit den Eigenschaften und der Beziehung Gottes auf das ganze Geschlecht keineswegs zu reimen wäre. Da indessen ein reiner Gottesstaat der Sinnlichkeit, Sinfälligkeit und der ganzen irdischen Beschaffenheit der Menschen widerspricht und ein solcher nie wirklich werden konnte, was konnte jene Verfassung anders abzuwecken, als Begriffe zu formen, Wahrheiten der Geschichte und Absichten Gottes darzustellen und diese als Geist und Richtpunkt des Ganzen aufs Ganze überzutragen, sie auf die ganze Breite und Länge unseres Daseins anzuwenden, folglich jene irdische, zeitliche und vergängliche Form zu einem Vor- und Denkbilde unserer ewigen, allgemeinen und himmlischen Art des Daseins zu machen? Und was für ein anderer Begriff konnte aus jener Verfassung hervorgehen, als der Begriff eines göttlichen Reiches, einer Richtung der Menschheit zu Gott, einer ewigen Verfassung, wodurch Gotteserkenntniß, Gottesverehrung und ein göttlicher Sinn nicht nur zur ersten Bedingung für jedes Glied derselben gemacht, sondern auch in allen Gliedern wechselseitig erhöht, entwickelt und vervollkommenet würde? Aber gesetzt, daß die israelitische Verfassung nicht also fortgeschritten wäre; gesetzt, daß mit ihrer zeitlichen Form auch der Geist derselben sich zertrümmert hätte, ohne sich dem Ganzen mitzutheilen: müßten wir dann nicht ihre ganze Geschichte Lilgen strafen? wäre es möglich, eine zwecklosere Anordnung und einen lächerlicheren Aufwand von Offenbarungen, Anstalten und Führungen der Gottheit um Nichts zu ersinnen? Was wären ihre Verheißungen als ein todter Buchstabe? Was der Sinn ihrer Geschichte als ein elender Sphinx, der sein Dasein der puren Phantasie zu verdanken hat, der wirklich weder war noch sein kann? Allein ihr Geist zertrümmerte sich nicht; er hätte sich aber zertrümmern müssen, wenn er sich nicht auf den Mann niedergelassen hätte, der das allgemeine Ziel ihrer Verheißung und Hoffnung war. Mochte er von seinem Volke verkannt werden oder nicht, genug, wenn er den Stand und Blick hatte, das Allgemeine in der

Geschichte seines Volkes zu sehen, ihr Besonderes aufs Ganze anzuwenden, ein ewiges allgemeines Reich Gottes mit seinen Bedingungen aus dem irdischen, eingeschränkten Gottesstaate hervorzustellen, wenn ihm die Kraft und die Führung zu Theil ward, daß er als Messias, d. i. als Vermittler, Gesetzgeber, Priester und König dieses neuen Reiches, als der Beziehungsgrund des Besonderen und des Allgemeinen, des Zeitlichen und des Ewigen, des Irdischen und des Himmlischen, des Göttlichen und des Menschlichen, des Unvollkommenen, Vergänglichen und des Vollkommenen, Unvergänglichen und als das Mittel ihrer Verbindung erkannt werden konnte. Trat ein Mann auf in Israel, ein Abrahams- und Davidssohn, den die Geschichte in jenem Charakter vorstellt, dann hat Israels Verfassung ihren Zweck glorreicher erreicht, als ihn kein Prophet auszumalen wagte; dann mag sie immer untergehen; ihr Sinn ist geborgen und zur Richtung der ganzen Menschheit ausgestellt: sie ist den Weg gegangen, den alle alten Verfassungen gingen; ihre Form ist zertrümmert, ihre Begriffe sind der Welt geblieben: dann ist die bloße Ansicht des Charakters in jenem Manne, so wie ihn die Erzählung angiebt, die bloße Vergleichung desselben mit dem Sinne der israelitischen Geschichte ist dann der Beweis seiner historischen und philosophischen Wahrheit. Jesus ist ohne allen Zweifel der Messias, sobald er Abraham's und David's Sohn und sobald durch ihn das Besondere der israelitischen Geschichte und Verfassung allgemein geworden ist" (Matthäus, 1789, S. 3 ff. 16 ff.).

"Allein", fährt nun Wizenmann fort (S. 20 ff.), "daß Jesus der Messias, daß das Christenthum eine große, wichtige, erhabene, wünschenswürdige Anwendung der Verfassung des Judenthums aufs Ganze ist, mag immerhin wahr sein; daß aber diese Lehre überhaupt wahr, daß sie Lehre Gottes sei, oder daß Jesus ein von Gott erwählter Messias und der Vermittler eines ewigen Reiches Gottes sei, davon bin ich deswegen noch nicht überzeugt, diese Ueberzeugung kann mir nur durch den Beweis einer göttlichen Offenbarung oder Mitwirkung zu Theil werden. Zu diesem Beweise stehen uns, den inneren Zusammenhang des Judenthums und Christenthums als unstreitig angenommen, zweien Wege offen. Wir müssen beweisen, entweder daß das Judenthum oder daß das Christenthum göttlichen Ursprungs ist." Wizenmann will nun den letzteren Weg einschlagen und dabei "durch die geringste Anzahl von Mitteln zum Ziel kommen, indem er die heilige Geschichte des Christenthums (wie sie in

ihren Quellen vorliegt) an sich betrachtet und versucht, wieviel man durch innere Gründe für die Glaubwürdigkeit der Geschichte herausbringen kann“. Zu diesem Zwecke commentirt er den Matthäus und bemerkt: „Ich lege für die Wahrscheinlichkeit dieser Geschichte die Gründe, die in ihr selbst liegen, frei und einzeln dar und überlasse dem redlichen Forscher die Anordnung derselben nach seinem besondern Bedürfniß.“

Wizenmann ist nämlich der Ueberzeugung, daß die Bibel, je unbefangener man sie auf sich wirken läßt, je eingehender man sich mit ihr beschäftigt, je schärfer man sie im Einzelnen und Ganzen durchdenkt, desto überzeugender für sich selber redet. „Er sagte mir“, schreibt Jacobi (Wd. II. S. 214.), „nicht lange vor seinem Tode, wenn ich einmal die Bibel ebenso studiren würde, wie ich den Spinoza studirt hätte, so würde ich die Wahrheit der christlichen Religion über alle nur philosophisch erwiesene Wahrheit weit erhaben finden und zu einer standhaften Ueberzeugung gelangen.“ Wizenmann selbst hatte in seiner letzten Krankheit die Bibel oder das griechische Neue Testament beständig vor sich liegen. Seine Meinung ist nun aber nicht etwa nur die, daß sich die heilige Schrift praktisch an Gemüth und Gewissen legitimire, sondern er unternimmt es, ihre Selbstbezeugung auch dem denkenden, prüfenden Verstande nachzuweisen. Und das gelingt ihm, wenn auch die Ausführung nicht überall gleich vollkommen ist, durch eine Fülle der treffendsten Bemerkungen, welche auf einzelne Züge der Erzählung wie auf den ganzen Charakter derselben und auf das Lebensbild Jesu das hellste apologetische Licht werfen. Aber nicht nur in der Leistung selbst liegt der Werth dieses Buches, sondern fast noch mehr in seiner Methode, welche dem wahrheitsliebenden Leser Anregung und Anleitung giebt, selber auf diese Weise in der Schrift zu forschen und sich so auf dem Wege der freiesten und selbstständigsten Untersuchung von ihrer Glaubwürdigkeit zu überzeugen. In diesem Betracht steht das Werk einzig in seiner Art da, und es kommt ihm auch noch für unsere Tage <sup>1)</sup> eine hohe Bedeutung zu. Die Gegner des Evangeliums (deren Einfluß heutzutage in mehreren Ländern wieder im Wachsen begriffen

<sup>1)</sup> Referent unternimmt es daher vielleicht, eine neue Ausgabe des Werkes zu veranstalten. Er würde dann das interessante Sendschreiben an Kant, das Wizenmann selbst wiederholt für seine beste Arbeit erklärt, und vielleicht sonst noch das Bedeutendste aus seinem Nachlaß hinzufügen.

ist) gehen von allgemeinen Principien aus, mit welchen sie über das Einzelne gleich einem verheerenden Sturmwinde herfahren, ohne es einer näheren Betrachtung zu würdigen. Die Unmöglichkeit der Wunder ist das oberste Princip dieser Art. Solchen Theorien gegenüber steht die Bibel im Ganzen wie in ihren einzelnen Bestandtheilen als eine ungeheuerere Thatsache, als das gewaltigste aller weltgeschichtlichen Werke da und fordert durch ihr einfaches Dasein wie durch die Lebenswirkungen, die man immer wieder und in immer steigendem Maße von ihr ausgehen sieht, zu ihrer eigenen sorgfältigen Untersuchung auf, zu einer wahrhaft voraussetzungslosen Untersuchung, d. h. zu einer solchen, welche von Vorurtheilen, d. i. von Urtheilen oder Ansichten, die außerhalb der Sache selbst ihren Ursprung haben und dem Untersuchenden vor der Untersuchung schon feststehen, wirklich frei ist. Eben hierzu nun giebt uns Wizenmann's Buch Anleitung. Es weist uns den apriorischen Bekämpfungen der Bibel gegenüber auf den Weg der aposteriorischen, exacten, wirklich historischen oder historisch-kritischen Forschung. Es ruft uns zu: Nehmt nur einmal die Thatsache, wie sie vor euch liegt; vertieft euch nur recht gründlich in alle Einzelheiten der Bibel und so schrittweise in ihre Gesamtheit; sammelt die Eindrücke in eurem Geist und denkt aufs Strengste, aufs Eindringendste, aufs Schärfste darüber nach! Das Ergebniß wird sich schließlich von selbst nach Joh. 8, 47. gestalten. Es wird sich auch heute noch bewähren, was Graf Fr. L. Stolberg bald nach dem Erscheinen von Wizenmann's Mathäus den 12. September 1789 an Jacobi schrieb (Vd. II. S. 280.): „Mich dünkt, ein aufrichtiger und ernster Zweifler müßte durch dieses Buch wenigstens veranlaßt und in den Stand gesetzt werden, durch Lesung des Evangeliums jeden Zweifel zu besiegen. Doch bin ich der Meinung, und bin es durch eigene Erfahrung (denn auch ich habe mit Zweifeln gerungen), daß die einfältige Lesung, auch ohne diesen philosophischen Blick, schon siegende Ueberzeugung mit sich führe.“

Wir theilen nun zunächst aus der einleitenden Abhandlung noch ein Wort über die Messiasidee mit, welches für Wizenmann besonders charakteristisch ist, weil es zeigt, wie er das Biblische nicht nur als ein Gegebenes anzunehmen, sondern auch philosophisch zu würdigen und zu verwerthen und so in seiner allgemeinen Wahrheit und Bedeutung geltend zu machen wußte. Sodann noch charakteristische Aeußerungen über die alttestamentlichen Vorbilder des Messias, aus denen man ersieht, wie einfach und klar Wizenmann einen Begriff



zu erfassen, wie er dann aber denselben aufs Vielseitigste zu verwenden und von dem gewonnenen Standort aus die entlegensten Punkte zu beleuchten weiß. Hierauf sollen noch einige charakteristische Stellen aus der „Geschichte Jesu nach Matthäus“ selbst folgen.

„Bestimmteres kann uns über den Zweck mit dem Menschengeschlechte nichts gesagt werden, als: Jesus ist der Gesalbte. Denn darin ist der große Satz enthalten: das Menschengeschlecht ist zu einem ewigen Reiche Gottes bestimmt, dessen Ursprung und Sammelpunkt Einer des Geschlechts ist. Selbst die Philosophie, je tiefer sie die Natur und das Ziel des Menschen erforscht, muß erkennen, daß der Mensch zur Anordnung seines inneren Selbst der Idee eines Gottes bedarf und, sobald sie ihm einmal geworden ist, sich derselben nicht mehr erwehren kann. Selbst die Philosophie erkennt, daß nichts als die vollkommenste Staatsverfassung der Zielpunkt sei, auf den das Menschengeschlecht, auch unerkannt, losstrebe, daß mithin diese Staatsverfassung nur alsdann vollkommen werden kann, wenn der Glaube an Gott die regulative Kraft des Ganzen und jedes Einzelnen geworden ist. Nur zum Beweise von dem Dasein Gottes und eines anderen, ewigen Zustandes der Menschheit kann sie sich nicht erheben, sondern überläßt dieses dem Glauben und der Religion. So enthält der erste und einfachste Satz unseres Evangeliums, was die wahrhaft transcendente Philosophie eines Leibniz und Kant von Menschenbestimmung errathen kann, und wenn er als wahr erwiesen ist, so enthält er noch mehr: denn er entdeckt uns den Grund jener Bestimmung und ihre Zuverlässigkeit“ (Matthäus, 1789, S. 24 f.).

Im zweiten Theile der einleitenden Abhandlung gehört zum Trefflichsten, auch der Darstellung nach Schönsten, die Charakteristik David's in seiner messianischen Bedeutung, welche mit der Bemerkung schließt (S. 41. 43.): „So bedeutend ist David's Geschichte und so grundlos ist der Wahn, als hätte die Geschichte und Führung des Messias mit der Geschichte der ersten Männer Israels keinen wesentlichen Zusammenhang. In der Einheit der Gesetze, des Geistes und der Führung liegt die beweisende Kraft ihres Zusammenhangs; äußere Aehnlichkeiten sind nur der Rand und das Zeichen ihres Verhältnisses, das ohne den inneren Sinn nichts ist und größtentheils auch nicht sein könnte.“ Schon als Vicar hatte Wizenmann eine Abhandlung über diesen Gegenstand veröffentlicht <sup>1)</sup> unter dem Titel: „Eine

<sup>1)</sup> In J. C. Pfenninger's christlichem Magazin, III, 2. S. 105—120.

Reihe von Vorbildern auf Jesum Christum“, worin er sich näher folgendermaßen ausspricht: „An den Vorbildern haben wir die ächteste Quelle, unsere Begriffe von Christo zu ordnen und festzustellen, folglich die ächteste Quelle, das Neue Testament in seinen Hauptbegriffen richtig kennen zu lernen. Sie sind Maalzeichen der Person Jesu, wie er sie selbst dazu macht, sie beugen dem Aergerniß an seinem Schicksale vor und lassen uns auf der dunkelsten Seite das erquickendste Licht sehen. In diesem Betracht welch' ein Studium die Bibel für den Messias selbst: sich abgebildet zu finden in den Schicksalen, den Verheißungen der Väter, in den Gnaden und Verordnungen Gottes! Aber auch noch weiter werden die Vorbilder wirken. Wenn die Zeit der Vollenbung kommen wird, welche brennende Liebe zu Jesu, dem Messias, welchen Enthusiasmus für den gekreuzigten König der Juden kann dann ein lichter Blick in das System derselben in diesem Volk erwecken, das in ihm seine eigene Geschichte, die Schicksale der geehrtesten Vorfäter, seine Verfassungen, an denen es so fest hängt, treu, rein und geistig dargestellt, umfaßt; wieviel kann und wird dieses Studium alsdann zur herrlichsten Bildung der jüdischen Nation beitragen!“ (Bd. I. S. 126 ff.)

Nun die Proben aus dem Matthäus selbst!

Ueber Matth. 9, 18 ff. macht Wizenmann die feine Bemerkung (S. 145.): „Hätte Jemand diese Begebenheit erdichtet, so müßte ihm die Kraft, einen Todten zu erwecken, hinreichend zu seinem Zwecke geschehen haben, ohne daß er noch das zufällige Heilen der Frau mit eingemischt hätte.“

In den unerfindbaren, den Stempel der Aechtheit an der Stirn tragenden Aussprüchen Jesu Matth. 10. findet Wizenmann einen ungesuchten Beweis seiner Gottessohnschaft (S. 182 f.): „Wie groß mußte er sich selbst, wie wichtig für sein Volk und für die Welt fühlen, da er will, daß man um seines Namens Bekenntnisses willen sterben soll, da er erklärt: Wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat. Man lasse doch nur stehen, was hier wirklich steht, und überschwemme so einfache Aussprüche nicht mit gesuchten Deutungen! Denn es ist nun einmal nicht zu läugnen: Jesus erkannte sich als ein Heil, als den hochgelobten Sohn Gottes, und wollte daraus dafür erkannt sein: er fodert Treue, Glauben und Ergebenheit an Sich Selbst bis in den Tod und verspricht dafür Leben nach dem Tode, Gotteslohn, Erhebung in seinem ihm eigenthümlichen Reiche.“

Für die Geschichtlichkeit der Wunder zeugt ihre unzertrennliche Verbindung mit den Reden Jesu, wie S. 214 f. bei Anlaß von Matth. 12, 22 ff. bemerkt wird: „Als Erdichtung wäre die so ganz eigene Art des Gespräches unerklärlich, aber mit dem Sinne des Mannes, den wir bisher kennen lernten, ist sie völlig einstimmend. Ist aber das Gespräch wahr, so ist auch das Wunder wahr, ohne welches dieß Gespräch nicht da sein könnte. Ebenso findet keine Ursache statt, das Wunder zu erdichten (denn Wunder hatten wir schon genug), sondern die Ursache, warum es erzählt ist, liegt bloß in der Wichtigkeit des darauf erfolgten Gespräches.“

Ueber die Auferstehung Jesu und ihre Vorherverkündigung von seiner Seite heißt es S. 429: „Man muß es einmal als zwei gleich richtige Thatfachen annehmen, daß Jesus versicherte: Ich bin der König des Reiches Gottes und werde auf dem Throne der Herrlichkeit erscheinen, und: Ich werde nach Jerusalem gehen und gekreuziget werden. In diese beiden Hauptzwecke seines Verkehrs zerfällt unstreitig seine ganze Lebensgeschichte. Nun wird aber der eine durch den anderen aufgehoben, wenn nicht der dritte, ebenso oft zugesicherte, Begriff hinzukommt: Am dritten Tage werde ich auferstehen.“

So macht Wizenmann thatsächlich neben dem Glauben, wodurch wir die Offenbarung als Ganzes, in einen Geistesblick zusammengedrängt, mit einer unmittelbaren That des Gemüths gleichsam en bloc annehmen, als zweites für das Zustandekommen der christlichen Erkenntniß constitutives Moment die historische Forschung geltend, durch welche wir die Offenbarung in ihrer äußeren Entfaltung in einzelne Thatfachen mit den vermittelten Functionen des Verstandes und Gedächtnisses uns aneignen. Erst auf Grund dieser doppelten Annahme des Gegebenen (also in keiner Weise a priori) kann dann die systematische oder, wenn man will, speculative Thätigkeit beginnen, welche, das thatsächlich Gegebene wieder und wieder überschauend und überdenkend, Zusammenhang, Plan, Vernünftigkeit, innere Nothwendigkeit darin nachweist. Diese drei Momente, das religiöse, das historische und das speculative, die man auch als Glauben, Wissen und Erkennen bezeichnen kann <sup>1)</sup>, sind die constitutiven Elemente der Gnosis. — —

<sup>1)</sup> Vgl. meine akademische Antrittsrede über das Verhältniß der gegenwärtigen Theologie zur heiligen Schrift, Basel 1851, S. 15 ff., und meine Göttliche Offenbarung, 1861, S. 308.

Sobiel von den Schriften Wizenmann's. Da es aber bei einem christlichen Denker nicht bloß auf tüchtige Begabung und wissenschaftliche Durchbildung ankommt, sondern vor Allem auf seine persönliche Treue gegen die Wahrheit, seine Lebensübung in derselben, so müssen wir uns, wollen wir anders verstehen, wie Wizenmann geworden ist, was er in christlicher Gnosis war, schließlich das Bild seines menschlichen und christlichen Charakters, seiner religiös-sittlichen Entwicklung, vergegenwärtigen. Gerade in dieser Beziehung bietet uns nun das von der Goltz'sche Buch besonders reiche Aufschlüsse. Dadurch ist es freilich zu einem bedeutenden Umfang angewachsen und steht hierdurch, sowie durch den entsprechenden Preis (vier Thaler) vielleicht sich selber etwas im Wege. Da und dort hätte wohl auch Einiges von dem Mitgetheilten abgekürzt oder weggelassen werden können; im Allgemeinen aber muß man Herrn von der Goltz für die fleißige Sammlung und unverkürzte Mittheilung des so schätzbaren Materials überaus dankbar sein. Wo es gilt, einen bedeutenden Mann zum ersten Male dem größeren Publicum vorzuführen und werthvolle, bisher ungedruckte Papiere allgemein zugänglich und nutzbar zu machen, da darf man mit dem Raume nicht zu sehr kargen. Und so werden manche Leser mit uns an etlichen Punkten eher noch eine größere Reichhaltigkeit der Mittheilung wünschen, z. B. bei der Gegenschrift gegen Lessing's „Erziehung des Menschengeschlechts“ oder bei den Aufsätzen über die Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte, von denen (Vd. II. S. 137.) nur die Ueberschriften angegeben sind. Gerade aber durch die sonstige Ausführlichkeit hat das Buch vielmehr ein allgemeineres Interesse gewonnen. Wir haben oben absichtlich als den Leserkreis, den wir uns für dasselbe denken, nicht bloß das philosophisch-theologische, sondern auch das christlich-gebildete Publicum bezeichnet. Es ist Thatsache, daß auch Frauen, vielleicht mit einigen Ueberschlagungen, das Werk mit dem wärmsten Interesse lesen. Schon daß die meisten Mittheilungen Briefe von, an und über Wizenmann sind, darf in dieser Beziehung ein gutes Vorurtheil erwecken. Auch an Gedichten fehlt es nicht; denn es gehört wesentlich zur Eigenthümlichkeit Wizenmann's, daß er zugleich ein schwungvoller Dichter war. Unter die werthvollsten Partien des Buches ist in dieser Hinsicht die Episode über „Lavater's Ansichten von der Kraft und Erhöhung des Gebetes und von der Fortdauer der Wundergaben in ihrer schädlichen Wirkung auf einen Theil seiner nächsten Freunde“ zu rechnen, eine Abhandlung, welche schon früher, da sie vor dem

Erscheinen des Buches in der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben“ mitgetheilt wurde, die wohlverdiente Aufmerksamkeit auf sich zog. An Wizenmann selbst erfreut uns ein unverstelltes, fröhliches, natürlich und warm empfindendes Gemüth, ein frischer Geist voll offenen Sinnes für Alles, was Leben heißt, ein liebenswürdiges, jungfräulich zartes, dabei geistreiches und oft schalkhaftes Wesen, verbunden aber mit gewissenhafter Berufstreue und heiligem Lebensernst, ein Dasein, bei all' seiner Kürze reich an Liebe und an innigen Beziehungen zu vielen edlen und bedeutenden Menschen. Was der berühmte Johannes v. Müller an Jacobi schreibt (Vd. II. S. 194.): „Wizenmann hat, ich weiß nicht was für eine Mischung der scharfsinnigsten Feinheit und einer gewissen angelischen Unschuld in seinem ganzen Wesen“, das drückt sehr treffend den Eindruck aus, welchen wir aus der dem ersten Bande beigegebenen Silhouette von seinem Profil erhalten. Von dem allgemeinsten Interesse ist bei Wizenmann auch sein ernster Glaubenskampf mit den Zweifeln des Jahrhunderts und fast noch mehr seine treue sittliche Arbeit an der eigenen Person, sein Ringen mit den Naturfehlern der Empfindlichkeit und Ehrsucht, in den späteren Tagen der Kränklichkeit mit Ungeduld und Unglauben. Und wie sich nun über dieß edle Leben der tiefe Schatten des Leidens, der erschütternde Ernst eines allmählichen Sterbens ausbreitet, da erwachsen unter der Hitze der Trübsal noch die köstlichsten Blüthen und Früchte, die uns zu unserer Erbauung und Geistesfreude mitgetheilt werden. Wir geben auch hiervon einige Proben, um dadurch desto dringender zum Genuße des Ganzen einzuladen.

In einem Briefe an seinen vertrauten Jugendfreund Hausleutner vom 29. Februar 1784 sagt Wizenmann (Vd. I. S. 363.): „Ich schreibe Dir an einem Sonntage, dessen Klarheit sich in meiner Seele durch ruhige Freude und durch Empfindungen einer lauterer Sehnsucht nach Liebe offenbaret. Wie thut es doch so wohl, wenn diese Heitere des Himmels nach langen, trüben, feindlichen Tagen wiederkehrt, und wir uns in den Strahlen des Frühlings sonnen können; und wie ist der so selig, der, ein Kind der Natur, sich von der lieben Mutter leiten und wohlthun läßt, der ihrem Lächeln mit Lächeln entgegengeht! Ach, ihre schönsten Tage sind so geräuschlos, so sanftmüthig und von Herzen demüthig, und nur, wenn sie zu strafen scheint, rauscht sie. Um und um tritt sie uns so mannichfaltig liebeich vor die Sinne, und nirgends hält sie uns fest;



ein Gegenstand weise auf den anderen, und einer wie der andere ladet uns zu sich ein. Wenn sie heiter ist, so ist sie's so ganz, so unverstellt; und wenn sie ihr Angesicht verhüllet, so ist es auch ihr völliger Ernst. Denn sie mag zürnen oder lieblosen, in beidem bleibt sie gerecht. Zürnet sie, so wirkt sie unser Glück, und küßt sie, so bleibt sie immer bei Vernunft. Ja, ja, liebe Mutter Natur! — auf daß du Recht behaltest in deinen Werken und rein bleibest, wenn du gerichtet wirst, rein bleibest, wenn deine vernunftvollen Kinder deine Pfade verlassen und den Mittelweg des Friedens und der Freude immer verfehlen!“

Noch als Hauslehrer kann sich Wizenmann in der harmlosesten, kindlichsten Weise, frei von aller conventionellen Eingeknüptheit oder pietistischen Enge, des Lebens freuen. „Einer der hellsten Tage meines Lebens“, heißt es im Tagebuche den 1. Juli 1783, „in der Natur und in mir. Ich finde eine Kraft in dem Gedanken, vor Gott zu leben. Und dann waren mir die wohlfeilen Freuden, daß ich Vögel jagte und auf den Kirschbaum stieg, mehr als alle Freude, die Erfindung mir hätte erkünsteln können. Ich dachte: Es ist etwas Aergerliches um das vornehme Decorum, der impertinenteste Diebstahl echter Menschenfreunden und etwas noch Aergerlicheres um die Meinung, daß der Geistliche ein halber Mönch sein müsse. Vielleicht könnte ein Roman, der in diesem Blicke geschrieben wäre, viel wirken. Bafedow ist ein edler Naturmensch in dem Beträcht.“ Und ein anderes Mal: „Im Garten vor mir hatten viele Kinder ihre Freude am Schaukeln. Fast hätte ich gewünscht, ein Kind zu sein. Und im Ernste dacht' ich, daß solche unschuldigen Bewegungen auch unter großen Leuten üblich sein sollten, damit man sich doch von der Eingespanntheit der Existenz erholen könnte. Aber die Bonzen und Bedanten!“ (Bd. I. S. 261 f.) Ein Zug zur Natur und zum Natürlichen, in welchem sich Wizenmann als einen ächten Sohn seines Jahrhunderts zu erkennen giebt, und der ja in Goethe seinen größten Vertreter gefunden hat.

Auf der anderen Seite ist Wizenmann von der inneren Nichtigkeit und Schaltheit des bloß natürlichen Daseins aufs Tiefste durchdrungen; aber seine Zuflucht ist das Himmelreich und die Selbstbereitung dazu durch treue Glaubensübung. In der naturellsten Weise schreibt er darüber (Bd. II. S. 15 f.) an Ph. Matth. Hahn in einem der schwäbischen Correspondenzbücher den 17. April 1784: „Wie eilet die Zeit mit uns fort! Und wie flüchtig und eitel

sind die kurzen Freuden der Erde: sie kommen nur wie Blitze aus dunkeln Wolken und verschwinden wieder in Nacht. Unser verlangen= des Herz sucht, wie der Weise im Prediger, und findet — Nichts! Auch wenn wir wachen, ist unser Leben ein halber Schummer, und nur einzelne Laute und einzelne Kämpfe stören denselben zum Gefühl auf. Aufstreben und Zurücksinken scheint die Bedingung unserer Existenz zu sein, und wenn wir in stillem, ungestörtem Frieden zu leben scheinen, so haben wir Vagelweile. Vergebens suchen wir hier eine bleibende Ruhestätte für unseren Geist, vergebens Glückseligkeit; denn das Glück der Welt sind Träume, die unsere Umarmungen täuschen. In Augenblicken, wo meine Seele sich ausspannt, die Welt zu umfassen: wie in einem Netze fällt Alles durch, was sie hat. Da breite ich sie denn aus für die kommende Ewigkeit und freue mich des hohen Trostes: „in der Welt zu sein, wie Er war.“ Jesu Reich müssen wir im Auge halten, von seiner Geburt an bis dann, wenn er wiederkommt! Speise wirken, die nicht nur Augenblicke wohlthut, sondern die unvergänglich ist! Ach, ein Ziel wünschte ich zu erreichen, ganz zu erreichen: daß ich im Glauben an Ihn lebte und webte, daß Er immer bleibende Freude für meinen Geist würde! Ich kann es mit Händen greifen, daß ich in der Welt Nichts, gar Nichts sonst zu thun habe, als zu seinem Reiche mich würdig zu machen; alle jene Seligkeiten zu erreichen, die er so feierlich verheißen hat; in Demuth zu lernen, was ich lernen kann; zu dulden in Sanftmuth und Nachgiebigkeit; Gerechtigkeit zu üben und zu verbreiten; barmherzig zu sein; an Fleisch und Geist rein zu werden; Frieden zu halten, und Christum frei und ungeheuchelt zu bekennen! Gehe du denn vor mir vorüber, o Welt, mit deinen Schatten! Auch deiner Schatten will ich mich im Vorübergehen freuen, soviel ich kann; aber ich warte doch des Bessern, Unvergänglichen mit stillem Sehnen, und jage dem Frieden Gottes nach, der alle Vorstellung weit übertrifft. Gottlob! wir dürfen nicht mehr rathen über die Zukunft, wie der Weise im Prediger; wir wissen's, daß wir in Christo vom Tode ins Leben übergegangen sind! O, daß Ihn die Welt noch nicht kennet! Ich umarme Sie mit bewegtem Herzen!“

Dieser edle Lebensernst findet auch sonst in Wizenmann's Briefen öfter seinen Ausdruck. Untergeordneten Zielen gegenüber setzt er sich das höchste und heiligste. „So oft ich“, schreibt er (Vd. II. S. 126.), „über den Werth des menschlichen Lebens und Thuns nachsinne, so oft kommt mir die Wahrheit entgegen, daß Vervollkomm=

nung seiner selbst und Thätigkeit für Andere das Einzige ist, was wahren und dauernden Werth hat. Jener hat einige Griechen, den Homer etwa, buchstabiren gelernt, Dieser hat einen neuen Satz in einer Wissenschaft gefunden, ein Anderer hat Schätze gehäuft, ein Vierter sich halb todt gearbeitet, ehe ihn der König mit einem Worte ehrte, — und ist das — Alles, was sie erbeuteten? — Arme Tagelöhner! — Gebe Gott, daß ich klüger sei, und eine geläuterte Seele, ein Herz voll Glaubens und Liebe zur Ausbeute davonbringe!“

Noch gar manche tiefe, geistvolle Blicke ins Leben finden sich in den Wizenmann'schen Briefen, Bemerkungen und Betrachtungen der anziehendsten, lehrreichsten und erwecklichsten Art, z. B. über die verschiedenen „Umsetzungen“, die Gott in unserer Lebensführung mit uns vornimmt, über das allmähliche Ausreifen alles Lebendigen, über drei verschiedene Menschenklassen, Wizenmann's Selbstvertheidigung über seinen Ausdruck: „Nun erst hat mich die Welt in sich hineingelockt“, der einem etwas engherzigen Freunde anstößig erschienen war (Bd. II. S. 17. 28 f.; 20 f.; 82 f.). Allein der Raum verbietet uns weitere Mittheilungen dieser Art und wir gehen zu Wizenmann's Verhalten in seinem Berufe über.

Seine hohen philosophischen und poetischen Gedankenflüge hinderten ihn nicht an der gewissenhaftesten Treue im Kleinen. Dieß geht aus den Aufzeichnungen seines Tagebuches über seine Thätigkeit als Hauslehrer hervor. „Meine Behandlungsart der Kinder ist zu brausend“, schreibt er (Bd. I. S. 265 f.). „Ich muß mich sammeln, muß gütiger handeln und mehr mit Gott!!!“ Dann aber: „Seitdem ich den Unterricht der Kinder mit so viel Aufsehen auf Gott treibe und denselben als das Werk betrachte, zu dem mich der Vater gesandt hat, wie es Jesus als das ihm verordnete Werk betrachtete, zu lehren und sich zu erkennen zu geben, kann ich mit vieler Ruhe und ohne allen Zorn unterrichten.“ „Gott gebe, daß es mir gelinge, ein geheimes Feuer der Christusverehrung und der Weltverachtung in ihnen anzuzünden!“ „Als Abraham [einer der Zöglinge] beim Vorlesen muthwillig war, rief ich: Lieber Abraham! Dieß traf ihn sehr. Wenn ich in diesem Tone fortfahre, wird es viel wirken, weil ich bisher meistens in anderm sprach.“ Dafür darf dann aber Wizenmann auch bemerken: „Meine Kinder nehmen im Glauben zu“, und: „Man sucht mich in diesem Hause zu ehren, und Frau Siebel besonders schätzt meine Bemühung.“ — Auch nach der intellectuellen Seite hin nahm der Unterricht seine ganze Aufmerksamkeit und seinen

vollen Eifer in Anspruch. „Ich erfahre es alle Tage mehr“, schreibt er (Bd. II. S. 15.), „was für eine unaufhörliche Wirksamkeit, lebensvolles Bestreben, Darstellung in den contrastirendsten Lagen dazu gehört, um Kindern eine Wahrheit so vorzutragen, daß sie aufmerksam darauf werden als auf eine sehr brauchbare Sache, und bis man hoffen darf, daß die Wahrheit, wie ein Schutzengel, sie ihr Leben hindurch begleiten werde.“ Sehr beachtenswerth ist in dieser Beziehung die Antwort, die er einer Freundin auf die Frage giebt: Wie lehrt man jungen Leuten am leichtesten und besten die Weisheit, deren Anfang die Furcht des Herrn ist? (Bd. I. S. 270—274.). — Sein geschichtlicher Standpunkt macht sich, um dieß hier beiläufig zu bemerken, auch im Unterricht, namentlich im Religionsunterricht geltend. Schon als Vicar in Essingen hatte er im Jahre 1782 an das württembergische Consistorium „Beobachtungen und Vorschläge für deutsche Schulen zur Beförderung der Religion unter dem Volke“ eingesandt. „Das Christenthum“, sagt er bereits hier (Bd. I. S. 172.), „gründet sich ganz auf Geschichte, ja ist nichts als Geschichte, die auf jedes Individuum praktisch angewendet werden soll. Daher muß, wenn der Unterricht in demselben fest, deutlich, anschaulich und wirksam sein soll, vor Allem die Geschichte, auf welche das System unserer geistlichen Erkenntnisse sich gründet, den Kindern bekannt sein, wie ja überhaupt Geschichte von allen Erkenntnissen den Kindern am faßlichsten, angenehmsten und behaltlichsten ist. Mit der biblischen Geschichte also muß beim Religionsunterrichte der Anfang gemacht, wie überhaupt aller Unterricht der Kinder und des Volkes vornehmlich auf Geschichte zurückgeführt werden.“ Für die Siebel'schen Kinder aber arbeitete er eigens eine (von Kleufer her auf der Kieler Universitätsbibliothek noch vorhandene) biblische Geschichte aus, die er ihnen, zum Zeichen, welch hohen Werth er darauf legt, bei seinem Abschied aus dem Siebel'schen Hause als „Familienvermächtniß“ zu hinterlassen gedachte (Bd. II. S. 127.).

Was sein früheres Amt, das Vicariat in Essingen, betrifft, so ist uns als Zeugniß für seine dortige Wirksamkeit ein rührender Zug aufbewahrt. Als nämlich bei seiner Abreise der Postwagen bereits sich in Bewegung gesetzt hatte, lief eine arme Frau der Gemeinde demselben nach und bat Wizenmann mit Thränen in den Augen, einige Kreuzer anzunehmen als Dank für den sorgfältigen Unterricht, den er ihren Kindern in der Kinderlehre ertheilt. Und nach Wizenmann's Tode schrieb der weltliche Vorsteher der Gemeinde Essingen:

„Der selige Herr Wizenmann hatte sich hier ein gutes Lob vorbehalten; vom Größten bis zum Kleinsten wird er allgemein betrauert. Seine Predigten waren erbaulich und seine Kinderlehre lehrreich und faßlich. Seine Abschiedspredigt wird noch lange im Andenken bleiben. Kinder und Alte erzählen und sagen einander: wir mußten weinen, und wenn unsere Herzen von Stein gewesen wären. Ei, es ist Schade, daß dieser rechtschaffene Herr Vicarius nicht bei uns geblieben, vielleicht wäre er hier nicht gestorben, er wird das Land nicht haben vertragen können“ (Bd. I. S. 183.).

Dreierlei innere Kämpfe sind es, in die wir Wizenmann hineingestellt sehen. Der erste ist gegen die Zweifel des Jahrhunderts, der zweite gegen die Fehler seiner, wie der allgemein menschlichen, moralischen Natur, der dritte gegen die Anfechtungen gerichtet, die ihm namentlich in späteren Jahren aus seiner Kränklichkeit erwuchsen. Man wird ihm das Zeugniß geben dürfen, daß er auf allen drei Punkten einen guten Kampf gekämpft und Glauben gehalten hat.

Religiöse Zweifel der fundamentalsten Art drangen schon früh in Wizenmann's Gemüth ein, was zum Theil mit seiner uns bekannten sensualistischen Denkungsart zusammenhängt. So schreibt er z. B. in seinem Tagebuche 1783: „Ich hätte es aus philosophischen Gründen längst schon aufgegeben, zu glauben, daß wir eine von dem körperlichen Leben unterschiedene Seele haben, wenn mich nicht das Ansehen der Schrift noch abhielte.“ Allein es giebt zweierlei Zweifler, und Wizenmann war einer von der guten Art, ein ächter Thomas. Er brachte seine Zweifel an der rechten Stelle vor und suchte Licht da, wo es zu finden ist. In seinem Tagebuche vom 23. October 1783 lesen wir folgendes Gebet: „Ach, Vater, ich bin nun mit Dir allein in der Stille dieser Nachtstunde. Ich will zu Dir beten, und Du wirst mich doch hören um Jesu willen!! Sieh' mich in meiner Armuth, in meiner Blöße, die ich überall nicht verdecken kann! Sieh' mich an in meiner zärtlichen Seele, die von jedem widrigen Hauche zerstört wird! Sieh' mich doch an in meiner Nacht — voll Zweifel, voll Ungewißheit über Dein Dasein und Deine waltende Güte über mich! Und laß Dich's meiner erbarmen!!! — Ach, nur Eines, Vater! nur Eines möcht' ich von Dir erbitten: Gewißheit, Zuversicht zu Dir! Gieb mir Das, Vater! Laß es nicht zu verdunkelnden Tag in mir werden, in Jesu Christo, Deinem und meinem Geliebten! O, dann will ich die Lasten der Erde gern tragen; dann lege mir auf, Vater! ich halte mich an Dich und bin froh unter



allen Leiden! Ach, wie bist Du mir so fern und am fernsten, am ungewissesten, wenn ich mich recht an Dich andringen möchte! Es ist, als entflöhe die Wahrheit desto ferner, je eifriger ich sie suche, Vater! Hast Du Menschen je Barmherzigkeit erwiesen, so erweise sie auch mir, aber ach, bald, bald! Ich will Dir treu bleiben, ich will ausharren, will Deinen Willen thun und mit Verleugnung meiner selbst den Fußstapfen Deines und meines Geliebten nachfolgen! Also gewiß laß mich werden: daß Du bist, daß Du Dich in Christo mit uns versöhnt hast, und daß Du auch nach dem Tode mit uns sein und uns das Reich, das Jesus uns verheißen hat, geben wirst! Das ist meine vornehmste Bitte. Und dann, Vater! laß Dir auch meine Eltern, besonders meinen Vater empfohlen sein! Regiere Du ihn, daß er Dich finde und sein Leben in Ruhe und Frieden hinbringe! Den Württembergern und Schweizern und Jacobi und Allen, die Dich suchen, steh' ihnen bei! Segne mich auch in meinem Berufe und laß meine Kinder Deine Kinder werden! Versiegele Du selbst dieses Gebet mit Deinem Amen!" — Den 17. März 1784 kann er dann an seinen Freund Hausleutner schreiben: „Diesem Briefe solltest Du es wohl nicht ansehen, daß ich mehr als jemals mit Tod und Leben ringe, d. h. daß ich seit einiger Zeit sehr hypochondrisch und über Unsterblichkeit und die Wahrheit der christlichen Religion in schweren Zweifeln gewesen bin. Doch geht es nun wieder besser, und ich hoffe, nach Jahren mein Vaterland wiederzusehen und dort das Lob Gottes und Jesu Christi von Herzen zu verkündigen. Denn wahrlich: ein Christ oder Atheist! Das wird sich erproben!" — Für immer freilich waren die Zweifel noch nicht abgethan; wir werden bei einem späteren Anlaß darauf zurückkommen müssen. Für jetzt wenden wir uns zu einem etwas früheren Erlebniß Wizenmann's, das dieselben wohl mit erregen half.

In dieser Zeit, die das Glauben so ungemein erschwerte, begehrten, worauf sich die oben genannte Episode unseres Buches bezieht, Lavater und seine Freunde wunderbare Erweisungen der Existenz Gottes und Christi. Wizenmann hatte diese Richtung, die ja so viel frommen und biblischen Schein für sich hat, noch in Württemberg kennen gelernt und in Pfenninger's „Magazin" Einiges dagegen bemerkt<sup>1)</sup>. Tiefer wurde er in dieselbe auf seiner Reise nach Barmen durch Pfr. Stolz zu Offenbach im April 1783 eingeführt, und jetzt

<sup>1)</sup> In dem Aufsatz: „Ueber den Geist der edelsten Menschen", III, 2, 76 ff.

machte sie ihm einen tieferen Eindruck (Bd. I. S. 193 ff.). Doch bald durchschaute er den Irrthum. „Es ist eine wahre Uebertreibung“, schreibt er schon den 9. November 1783 an Jacobi. „Sie haben den Buchstaben des Evangeliums so fest gegriffen, daß ihnen sein Geist entflieht. Und ich fürchte, Paulus hat auf sie\* geweissagt: der Buchstabe tödtet. Es ist mir unbegreiflich, daß Lavater noch nicht zum Zweifler geworden ist. Werden seine Hoffnungen nicht erfüllt, und er will consequent handeln, so muß er das Christenthum aufgeben.“ Diese Voraussagung ist zwar nicht an Lavater selbst, aber an einigen seiner Freunde, z. B. an dem eben genannten Stolz, nur allzu genau erfüllt worden. Wizenmann besaß für den ganzen Irrthum schon das rechte Correctiv an seinem Glaubensprincip, dem er nur die hierher bezügliche Wendung zu geben brauchte, wie er es denn z. B. in einem Briefe vom 26. März 1785 an den dem Lavater'schen Kreise angehörigen v. Cölln thut: „Nicht sehen und doch glauben, das ist nun einmal im Großen und Kleinen Gesetz für uns. Fassen Sie dieses Wort auf: es kam von den menschenfreundlichsten Lippen, die je ein Kuß berührt hat!“ (Bd. I. S. 331.). Aber auch das zweite oben hervorgehobene Moment, die wissenschaftliche Forschung und Erkenntniß, setzte er dem Zweifel gegenüber kräftig in Bewegung. Dazu eben schrieb er ja seinen Matthäus; man vergleiche die schöne Einleitung in diese Schrift, die auch in dem von der Holtz'schen Buche abgedruckt ist und sehr passend den Schluß desselben bildet (Bd. II. S. 283 f.). „Ich bitte Sie“, schreibt Wizenmann schon den 4. Februar 1784 an v. Cölln (Bd. I. S. 205.), „bauen Sie Ihren Glauben an Bibel und Christum nicht einzig auf Ihre Erfahrungen! Lassen Sie sich's mit mir doch auch angelegen sein, die Geschichte Jesu an sich zu einem unbeweglichen Grundsteine des Glaubens zu legen, oder vielmehr: sie dafür erkennen zu lernen, damit Sie sich selbst in einer ruhigen Stunde sagen können: Und wenn ich von Dir keine einzige Erfahrung hätte, so weiß ich doch, daß Du bist, und daß Du Dich an mir verherrlichen wirst.“ In dem späteren Briefe vom März 1785 kann dann Wizenmann unmittelbar nach der vorhin angeführten Stelle vom Nichtsehen und doch Glauben hinzufügen: „Ja, liebster Cölln! bis zum Anschauen ist es mir klar, daß man von der Wahrheit: der Gekreuzigte ist der Sohn Gottes, durch Untersuchung überzeugt werden könne. Ich habe noch keinen Einwurf gehört, der mich auf immer wankend gemacht hätte; und selbst das vielzüngige Geschwätz meines Herzens, fürchter-

licher und schlauer, als alle Bücher wider das Christenthum, hat endlich nachgeben müssen.“ Im Leben Jesu schließen sich dann beide Gesichtspunkte, einander gegenseitig tragend und bestätigend, zusammen, sofern auch der Lauf des Heilandes ein Glaubenslauf war. „Mir scheint“, heißt es wieder in dem früheren der beiden Briefe (Bd. I. S. 207.), dieß der Schlüssel zu der ganzen Deconomie des Lebens Jesu zu sein. Immer gewiß, daß sein Vater ihn nicht allein gelassen habe, fühlte er Nichts von ihm, außer in einzelnen Proben, durch die Sinne[?]; es hätte ihn oft dünken können, als wäre er allein. Aber das durchsiegende Vertrauen, ringend endlich noch mit der Frage: warum? — ach, daß unser Geist dieß himmlische Drama erfaßte! Selbst die Worte, die er braucht, sind Worte der Bibel, Worte des Glaubens aus dem Worte, an das er sich hielt.“ —

Bei sich selbst hatte er vorzüglich theils mit einer von seiner fränklichen Constitution herrührenden Reizbarkeit und Empfindlichkeit, theils mit einer bei seiner hohen und doch gehemmten Begabung doppelt erklärlichen Eigen- und Ehrliche zu kämpfen. Vgl. hierüber besonders Bd. I. S. 257 ff. „Die neue Lebensschule, in welche er zu Barmen eintrat, führte ihn zu tieferer Erkenntniß seiner stärksten Charakterfehler. Und mit welchem Ernste er sich darüber richtet, mit welcher Anstrengung, unter Gebet, er dagegen ankämpft, davon geben viele Stellen seines Tagebuches und manche in seinen Briefen rührendes Zeugniß. So heißt es einmal: „Seit einiger Zeit lastet Traurigkeit auf meiner Seele, die durch Manches, was meinen Charakter berührt, besonders aber dadurch veranlaßt wird, daß ich so empfindlich bin. Doch will ich unter Allem hindurchgehen, gewissenhaft und männlich an Gott haltend, in der Zuversicht, daß ich von Gott hierher gesendet bin, sein Werk zu thun.“ Ferner: „Ueberall muß mir vor mir selbst hange sein, nicht vor Andern! Mit Schmerzen fühl' ich das, und arbeite, frei zu werden von Argwohn und Unlittigkeit, und mit Güte zu siegen über mich selbst.“ Und in einem Briefe: „Niemand kann es so fühlen, wie hart, mürrisch, stachelvoll der Mensch ist ohne Wärme vom Himmel, ohne die Empfindung der Liebe Gottes in Christo, als ich es in mir fühle. Ich bin Eis und Nord, wenn mich Deine Sonne, Dein Angesicht nicht erleuchtet, Lebenswürdigster! Je tiefer uns diese Liebe durchglühet, desto toleranter, verzeihender, launen- und stachelloser werden wir, desto freier von Argwohn und Neid, den zum Tod bestimmten Schlangen meiner Seele! Ich jauchze auf meiner einsamen Kammer oft diesem Ziel

entgegen, und das Anschauen Seines Reiches ist mein Schild und Lohn, mein Stecken und Stab, meine Quelle und Flur.""

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht besonders das Verhältniß zu seinem älteren Freund Joh. Heinrich Hasenkamp, Pastor in Dahle, gegen den er eine Art Eifersucht fühlte, die er ihm aber mit der edelsten Offenheit selbst bekennt. Es ist der Nämliche, der an seiner Aeußerung, die Welt habe ihn in sich hineingelockt, Anstoß nahm. „Verglichen“, schreibt er ihm in Briefen vom 31. December 1784 und 8. Januar 1785, „bin ich nicht gern aus Leidenschaft, wenngleich ich mich selbst gewöhnlich schärfer vergleiche, als andere Leute thun mögen, und wenngleich ich Jedem gern seinen Ruhm lasse. Ich bitte, diese Stelle ohne Verdacht zu verstehen oder Erklärung zu fordern.“ Ach, das Geschrei meines Innern übertrifft oft des Donners Stimme, und das ärgste Wehe über mich ist die Vermischung unechter und gerechter Empfindungen! Haben Sie Mitleiden mit mir, und bitten Sie unseren Herrn um den stillen, hellen, fröhlichen Geist für mich.“ Und dann im nächsten Briefe die geforderte Erklärung: „Die Erklärung, die ich Ihnen zu geben schuldig bin, besteht darin, daß es mir viel leichter wird, Ihren Werth vor Jedermann, der Sie mir nicht entgegensetzt, anzuerkennen, als wenn ich durch Sie erniedriget werde. Dieses freie Geständniß dünkt mich brüderlich genug, und besagt im Grunde nichts Anderes, als was auch jene ersten Christen fragten: wer ist der Größte im Himmelreich? Aber — ja, ein Kind mußt du werden, hochmüthiger Wizenmann, sonst kannst du nicht ins Reich Gottes kommen! Ich schäme mich, daß ich nicht so viel Kraft habe, den Werth eines Anderen, auch auf Unkosten des meinigen, anzuerkennen.“ Bei einem Besuche Hasenkamp's um diese Zeit im Siebel'schen Hause bemerkt Wizenmann im Tagebuch: „Als ich seinen Namen hörte, regte sich eine Empfindung der Eifersucht in mir. Doch besann ich mich, und bat, neben ihm am Tische, Gott um Verzeihung und um Liebe. Ich konnte auch wirklich von Herzen freundlicher sein, als sonst.“

Daß diese treue Arbeit an der eigenen Person nicht umsonst war, zeigen Aeußerungen im Tagebuche wie folgende: „Fühlbar wachse ich in dem Bewußtsein, vor Gott zu handeln, und Lob wie Tadel der Menschen mich nicht weiter ansprechen zu lassen, als sofern sie mich zur Prüfung vor Gott veranlassen.“ „Gegewärtig bin ich immer sehr gesaft, ruhig und heiter. O Gott, erhalte mir diese himmlische Ruhe.“ „Das zarte Gefühl für Gott und Christum und

der überschauende Blick der Welt verließen mich nicht." Und Herr von der Goltz darf bemerken, daß solche Kämpfe in den späteren Jahren seines Lebens seltener wurden.

Dagegen erhoben sich mit steigender Schwere diejenigen, die ihm aus seiner Kränklichkeit erwuchsen. Diese nahm vom Anfang seines Aufenthaltes in Barmen an zu. Schon ein paar Monate nach dem Antritt seiner dortigen Stelle, den 6. Juni 1783, heißt es im Tagebuche (Bd. I. S. 277.): „Immer nagt die Sorge um meine Gesundheit an mir, obschon ich den Gedanken zuweilen recht lebhaft fühle: Was ist es auch um den Tod! Es ist eine kleine Linie zwischen Diesseits und Jenseits.“ Und im October des folgenden Jahres lesen wir (Bd. II. S. 30.): „Ich bin nun wieder von Dahle zurück, mußte aber seitdem viel an einer Diarrhöe leiden und leide noch daran, weiß auch nicht, was sie endlich nach vergeblichen Versuchen des Arztes aus mir machen wird. Doch ich fürchte den Tod eben nicht, obgleich ich wünschte, von Gott und der anderen Welt kräftigere Eindrücke zu haben, als mir noch zu Theil geworden sind. Indessen weiß ich, daß die Geschichte Jesu wahr ist, hoffe auch, wenigstens so lange zu leben, bis mein Innerstes Gottes und der künftigen Welt völlig gewiß ist.“ Das genannte Uebel quälte ihn Monate lang, und im Januar des folgenden Jahres 1785 gesellte sich Blutspeien dazu (Bd. II. S. 58 f.). Die Krankheit steigerte sich so, daß Wizenmann gegen Ende Mai seine Stelle aufgeben und Erholung suchen mußte. Jacobi nahm ihn in sein Haus zu Düsseldorf (Pempelfort) auf und „verpflegte ihn wie ein Bruder den anderen“ (Bd. II. S. 119.). Hier blieb Wizenmann unter abwechselnden, im Ganzen aber immer schwerer werdenden Krankheitsumständen bis Mitte Januar 1787, wo er zu noch sorgfältigerer Verpflegung von dem Arzte Dr. Wedekind zu Mülheim am Rhein in sein Haus aufgenommen wurde, aus dem ihn aber der Tod schon nach fünf bis sechs Wochen hinwegnahm (Bd. II. S. 89. 226.).

Es geht bereits aus den soeben mitgetheilten Aeußerungen Wizenmann's hervor, daß ihm seine Kränklichkeit, wie es zumal bei solcher Jugend und bei so viel versprechender irdischer Zukunft kaum anders sein konnte, auch viel innere Noth bereitete. Die Anfechtungen, die bei solchen Erlebnissen in jedem Menschenherzen aufzusteigen pflegen, „Argwohn gegen Gott“, Verzagttheit, Unglauben, regten sich auch in Wizenmann's Brust. Und durch diese Herzensstimmung wurden die oben beschriebenen Verstandes Zweifel immer aufs Neue



nach gerufen, waren sie doch schon in ihrem dort geschilderten Auftreten durch die Kränklichkeit mit veranlaßt worden. So schreibt Wizenmann den 27. Februar 1785 (Bd. II. S. 64 f.): „Mein kränklicher Zustand hat mir zu manchen Erfahrungen geholfen. Nichts thut mir aber so weh, als daß ich gewahr werden muß, wie sehr ich von den Sinnen abhänge. Wenn ich in einer ruhigen Stunde mir den ganzen Zusammenhang der christlichen Wahrheit und somit alle Beweise für dieselbe sammle und auf einem Punkte vereinige, so möchte ich aufspringen vor Freude über die Festigkeit meiner Ueberzeugung. Raum aber laß' ich den Zusammenhang los und andere Ideen emporkommen, so kann der bloße Mangel, daß ich das, was ich glaube, nicht sehe, mit so ungestümen Zweifeln aufzähren, daß ich mich kaum an der dunkeln Erinnerung der vorigen Vorstellungen noch zu halten vermag. Und immer begegnet mir dieses aufs Neue und immer wieder. Ich lerne, daß der Glaube ein Kampf und nicht Jedermanns Ding ist, wie der heilige Paulus sagt, und vermuthet, daß große Ursachen im Zusammenhange der Dinge mit uns liegen müssen, warum gerade an Glauben, der so viele Mühe macht, unsere Erhebung im Reiche Gottes geknüpft ist.“ Später, im Herbst 1786, als die Krankheit, zum Theil, wie wenigstens Wizenmann überzeugt war, in Folge falscher ärztlicher Behandlung, sich mehr und mehr verschlimmerte, während auf der anderen Seite bestimmte Aussichten auf die Duisburger Professur nahe traten, kamen noch dunklere Stunden der Versuchung. „Gestern habe ich mich äußerst schlimm befunden“, schreibt er den 12. October (Bd. II. S. 205 ff.); „ich ward so mürrisch wie Jonas, da ihm die Sonne auf den Kopf stach. Heute geht es etwas besser. Gott! ist denn Alles nur Traum? und ist das Schicksal durchaus eisern und unerbittlich?“ Und den 14. October: „Meine Seele steht an einem Scheidewege, unentschlossen, welcher der Wahrheit Weg ist. Ich wollte dieß ruhen lassen, aber ich kann nicht. Vielleicht steht mir eine wichtige Revolution bevor. Doch ich bitte, dieß nur als Träume anzusehen, die weiter Nichts sagen wollen.“ Den 20. November: „Ich schwebe immer wie zwischen Himmel und Erde, und der Glaube will keine Hypostase in mir gewinnen. Dazu kommt, daß meine Aussichten auf Erden immer angenehmer werden, und es ist nur zu wahr, daß die Ehrliche einen zu starken Einfluß auf mich hat.“ — Doch auch in diesem schwersten Streite überwand Wizenmann. Am 17. December setzte er seinen letzten Willen auf und am 19. konnte er an Hausleutner schreiben:

„Ich bin sehr herunter und muß mich auf meinen Hingang bereiten. Ich habe einen großen Kampf gekämpft, ehe ein Fünkchen Glaube in mir haftete. Aber, Gottlob! in Christo ist Gott unser Gott! Lebe wohl! Sei nicht ohne Glauben; das Evangelium ist wahr!“ (Vd. II. S. 215 f.)

„Es ist mir immer: ich soll nur glauben“, schrieb Wizenmann in eben diesen Tagen (Vd. II. S. 214.). Das war es also, was ihn aus den tiefsten Abgründen der Anfechtung wieder emporführte: die immer lebendigere praktische Aneignung seines alten Glaubensprincips. Und hierin eben lag, wie er wohl erkannte, die Absicht Gottes mit ihm, worin jene „großen Ursachen im Zusammenhange der Dinge mit uns“ sich ihm immer mehr enthüllten. Schon früh (Vd. I. S. 311. 314 f.) hatte er so den Glauben auch dem Leiden entgegengesetzt. Jacobi theilte ihm einmal „Goethe's gotteslästerliches Gedicht Prometheus mit, worin als der wichtigste Grund der Lästerung der Gedanke herrscht, daß Gott dem Elenden so selten helfe“. Diesem Gedicht stellte Wizenmann den 30. November 1783 ein anderes entgegen, die Ode „Im Leiden“, welche also schließt:

„Wohlan, Du schweigst! —  
Hast Du kein Herz, wie meins,  
Das sich des Weinenden erbarmt?  
Bist Du — —

Nein! läßt're du nicht, brausendes Herz!  
Das ist Sein Rath,  
Den Er von Ewigkeit gedacht:  
Daß mein Geschlecht,  
Und ich in ihm,  
Nur trauen soll dem besten Gott,  
Wenn Er auch schweigt,  
Wenn auch dein Othem stockt, —  
Der Erdball bebt, — die Sonn' erlischt!

Das ist Sein Rath! —  
So traut' am Kreuz  
Sein eigner Sohn,  
Verlassen,  
Dem Vater noch —  
und stirbt! — —  
Und steht vom Grab lebendig auf;  
Gen Himmel wandelt Er,  
Und sitzt  
Zur Rechten Seiner Majestät!“

Einem Freunde, dem er dieses Gedicht am gleichen Tage übersandte, schrieb er dazu: „Es wird in der Welt von den Tagelöhnern, wie von den Philosophen des ersten Ranges Gott nichts mehr verübelt, als das, daß er unsere Bitten nicht gleich, oft gar nicht erhört. Und wir dürfen nur selbst in irgend eine Noth kommen, beten und nicht erhört werden, so sind wir mit Gott unzufrieden, und kommen wohl gar in zweifelhafte Gedanken gegen die Religion. Der Knoten ist allerdings schwer zu lösen, und ich bin meinstheils sogar überzeugt, daß die meisten Antworten darauf Nothbehelfe sind. Meine mir Alles erklärende und Licht machende Auskunft ist der Grundsatz Gottes unter dem Menschengeschlechte: Durch Geduld und Glauben im Leiden zur Herrlichkeit! Wir sind ein Opfer!“ „Das ist der Wille und der Vorsatz Gottes mit den Menschen“, heißt es fast drei Jahre später, den 15. Juli 1786 (Vd. II. S. 158.), „daß sie durch Gottvertrauen im Leiden vollkommen werden, wie Christus durch den Tod am Kreuze vollkommen geworden ist.“ — In demselben Sinn und um dieselbe Zeit, den 17. Juli (Vd. II. S. 163 f.), schreibt Wizenmann an Jacobi (wo er nur charakteristisch genug die auf Gott bezüglichen Ausdrücke ins Allgemeine herab-, die menschlichen dagegen hinaufzustimmen pflegt): „Es ist ein trauriges Loos, einen kränkenden, siechen Körper zu haben. Und doch muß die Vorsehung meine Mutter sein, die meine Leiden so auf Rosen gebettet hat! Ich will nicht aufhören, an sie zu glauben; nein, ich will es nicht! Groß ist im Grunde ja nur der, der seine Zweifel unterjocht, und sich von den gegenwärtigsten Gefühlen nicht unterdrücken läßt.“ — Daß er aber auch recht klein von sich zu reden weiß, zeigte er beim letzten Besuche Jacobi's, wenige Tage vor seinem Tode (Vd. II. S. 258.). Indem er diesen dringend aufforderte, um seine baldige Auflösung zu beten, fügte er hinzu: Du weißt, zu welchen Lastern ich geneigt bin; deß mußt Du auch gedenken. Auf Jacobi's Frage: Was für Laster? antwortete er: Du weißt es ja: Ungeduld, Unglaube, Verzweiflung.

Neben diesem heiligen Streit und ernstern Selbstgericht gehen dann aber bis in die letzte Zeit die rührendsten Aeußerungen einfach menschlicher, wahrer und warmer Empfindung her. Jacobi's Schwester Vene schildert uns einen schönen Auftritt aus dem nämlichen Besuche ihres Bruders bei dem sterbenden Freunde (Vd. II. S. 257.): „Wizenmann sagte heiter lächelnd: Ach, wenn ich doch diese Nacht stürbe, oder morgen; wie schön! Als er das sagte, lag

er in Fritz' [Jacobi's] Arm, und wie natürlich, daß er so sterben wollte! Aus diesem Arm der Liebe in den Arm der ewigen Liebe muß nur ein sanfter Uebergang sein! Es war das schönste, schmerzhaft wohlthuendste Bild, das sich denken läßt, den halbtodten, schon für den Himmel schönen Jüngling an der Brust des voll lebenden, von warmen Gefühlen schönen Mannes liegen zu sehen; wie jener an solcher Stütze der erwarteten seligen Ruhe im Voraus zu genießen schien, während dieser ihn liebte und bald Stirne, bald Mund, bald Hände küßte und mit liebevollen Augen die verklärte Gestalt verschlang, als wollte er das Bild davon in seine Seele mit den feinsten Zügen malen, damit es ewig nicht verlösche."

Was endlich Wizenmann im Ganzen bis an seinen Tod war, welchen Eindruck er auf seine Umgebungen machte, wie er auch in der tiefsten Leidensnacht noch als ein Licht leuchtete, das mag uns sein letzter Pfleger, Dr. Wedekind, bezeugen. Dieser „war ein guter Mensch, aber freidenkend und kalt gegen das Christenthum, nicht aus Vorsatz und Ueberlegung, sondern als Folge des damals herrschenden Zeitgeistes, der Gewohnheit und Erziehung. Mit Wizenmann unterredete er sich gern über religiöse Gegenstände, der ihn oft mit starken, kräftigen Worten strafte, was Wedekind's hohe Achtung und Liebe für den Leidenden nur steigerte" (Vd. II. S. 232.). Dieser Arzt schreibt den 15. Februar 1787 an die bekannte Fürstin Galizin, indem er zu dem von ihr ausgesprochenen und dann auch ausgeführten Wunsche, Wizenmann vor seinem Tode noch einmal zu besuchen, seine Zustimmung giebt (Vd. II. S. 254.): „Seit etwa vier Wochen ist der wahrhaft Edle mein Hausgenosse. Nicht die Hoffnung, dem Ruin seines durchaus zerstörten Körpers zu steuern, blos reine Freundschaft, der Wunsch, einen solchen Mann sterben zu sehen, und dann auch die Hoffnung, seinem eigenen Gange, die Lehren des Christenthums durch die Göttlichkeit seines Jesu Christi zu erweisen, nachzuspüren, waren die Gründe, meine wenige Kraft und Habe ihm zu widmen. ... Da liegt er, der aus allen Systemen sich beruhigen kann, der kalte Denker; aber wenn er „mein Jesus Christus" spricht, — himmlische Freude, so wie ich noch nie sie sah, erwärmt des Christen Antlig. Du kannst Dich nicht getäuscht haben, liebster Wizenmann!"

# Anzeige neuer Schriften.

## Exegetische Theologie.

Die Weissagungen Sacharjas, erste Hälfte, Cap. 1. bis 8., erklärt von Lic. Dr. August Köhler, außerordentlichem Professor der Theologie in Erlangen. Erlangen, Andr. Deichert, 1861. Zweite Hälfte, Cap. 9. bis 14. Ebendasselbst 1863. VIII, 250 und 311 S.

Der vorliegende Commentar erscheint als die zweite und dritte Abtheilung der nachexilischen Propheten, welche der Verfasser der Auslegung des Prophetenbuches Haggai hat folgen lassen. Sehr richtig bemerkt derselbe in der Vorrede, daß der Commentar von Neumann über Sacharjah seine Arbeiten keineswegs antiquirt oder vorweggenommen habe, daß eine neue Auslegung seinerseits vielmehr um so dringender geboten sei. In dem Verfasser tritt uns denn von Neuem ein Ausleger ganz andern Schlages entgegen, wenngleich einer ähnlichen theologischen Richtung angehörig: kein Wunder, daß er gegen seinen Vorgänger fast durchweg zur Polemik genöthigt ist. Er folgt bei seiner Auslegung den gesunden hermeneutischen Principien, wobei das Theologische an sich nicht zu kurz kommt. Nichts von „reproductiver“ Exegese, welche die Phantasie spielen ließe; im Gegentheile, eine nüchterne, besonnene, klare und scharfe Darlegung des Sinnes und Ermittelung desselben mit allen üblichen grammatischen, lexikalischen, geschichtlichen Mitteln, wie sie der tüchtige Exeget handhabt und in einer derartigen monographischen Arbeit auch dem Leser darzulegen verpflichtet ist. Diese Vereinigung eines nicht geringen exegetischen Talentes mit solidem Fleiße würde aber viel nachhaltigere Frucht gehabt haben, wenn der Verfasser sich nicht von exegetischen und kritischen Traditionen stark beeinflusst zeigte. Wohl fehlt es ihm zu ihrer Vertheidigung nicht an Scharfsinn, aber der unbefangene Leser empfängt doch den Eindruck, daß die Strenge seiner exegetischen Methode an jenen Barrieren erlahmt, statt sie zu überwinden. Dennoch ist es wohlthuend, zu sehen, daß der Verfasser bei diesen schwachen Punkten sich nie geberdet, als ob an ihrer Behauptung das Heil der Theologie hänge; vielmehr ist der ganze Ton sachlich und würdevoll, ohne phantastische Gespreiztheit und Bitterkeit der Polemik. Ja noch mehr, selbst in diesen Irrthümern leistet er der Wissenschaft gute Dienste; denn nirgend sonst sieht man so deutlich die einzelnen Fehlschlüsse, auf welche sich jene Behauptungen zu stützen gezwungen sind, wie in seiner präzisen Darlegung. Uebrigens zeigt er im Ganzen eine schöne Selbständigkeit; während er hier Hofmann's Ansichten abweist und widerlegt, pflichtet er dort z. B. denen Hitzig's bei, ohne jene Cantelen und Entschuldigungen, die bei Auslegern seiner Richtung so gebräuchlich und so widerwärtig sind. Um gleichende Originalität ist es ihm nicht zu thun, wenngleich hier und da eigen-



thümliche Ansichten auftreten, desto mehr um die Evidenz der von ihm als richtig anerkannten Erklärungen.

Wir nennen einige seiner hervorragenden Erklärungen behufs näherer Charakteristik und fügen hie und da ein kritisches Wort hinzu. — Daß der Verfasser den Berechja für den Vater des nachexilischen Sacharja (dessen Name sehr gründlich erläutert wird) halten werde und Idbo für den Großvater, ließ sich erwarten. Wir sind aber überzeugt, daß er, trüge die gegentheilige Ansicht den Stempel traditioneller Währung, uns die Instanzen würde treffend widerlegt haben, die er jetzt für jene Ansicht aufführt. Wenn 72 und 73 so ohne Weiteres „Nachkommen“ bedeuten können: wie kommt es, daß die Zahl der Stellen, wo dies bei einzelnen Personen der Fall ist, so gar klein ist? Man nehme die Stellen fort, in denen der Ahn gleichsam Hort und Anfänger eines großen Geschlechtes ist, mithin weniger als Individuum denn als universale Persönlichkeit in Frage kommt, — wie viele werden wohl übrig bleiben? Denn nach Gen. 29, 5. wird von Laban nicht ausgesagt, er sei ein Enkel Nahor's, sondern ein Nahoräer. 2 Kön. 9, 20. ist nicht beweisend, so lange der Verdacht einer Auslassung nicht beseitigt ist. Allein wenn auch nicht, so schügen V. 2. und 14. vor jedem Irrthume, da trotz der Nähe beider Stellen in beiden Vater und Großvater genannt sind. Mit Esra 5, 1.; 6, 14. steht diese Stelle um so weniger in Parallele, da bei der sonstigen genealogischen Genauigkeit dieses Buches, wo es sich nur um Angabe des Vaters handelt, eine solche Weite des Ausdrucks höchst befremdlich ist. Denn Esra 7, 1. fällt unter einen ganz andern Gesichtspunkt, den der Geschlechtsreihen, die bekanntlich, wie sonst sehr häufig, so auch hier in starker Abkürzung auftreten. Dabei ist die Identität des Vaters von Esra mit dem Seraja in 2 Kön. 25, 18. (dessen Hinrichtung „im Jahre 587“ aber aus V. 20. keineswegs folgt) sehr problematisch. Aber selbst wenn dem so wäre, lieferte die Stelle keine Instanz, denn dieser Seraja müßte mindestens Urgroßvater des Esra gewesen sein, wollen wir nicht zu den ungewöhnlichsten Conjecturen flüchten. Dagegen weist er die Identität unseres Propheten mit dem Matth. 23, 35. genannten Sacharja mit Unbefangenheit zurück, da sich in diesem Evangelium „manche Ungenauigkeiten“ dieser Art fänden. — Die Anlehnung Sacharja's an persische Ideen lehnt er natürlich ab; allein die Hinweisung auf den Prolog Hiob's und die Genesis für die Angelologie unseres Buches (die merkwürdiger und von den Vertheidigern der Einheit der überlieferten Schrift nicht hinreichend gewürdigter Weise im zweiten Theile gänzlich ruht) ist nicht passend. Denn dort ist populäre Darstellung und Volks Sage, hier aber Prophetie; und die Engelvorstellung innerhalb des eigentlichen Hiobbuches berührt sich gar nicht mit der Sacharja's, viel weniger deckt sie sich mit ihr. Ueberhaupt hat der Verfasser versäumt, diesen wesentlichen Unterschied von anderen Propheten, sowie der Engelidee selbst von der in jenen Büchern ins Licht zu rücken. Dabei darf es denn nicht befremden, bei Fragen, die irgend das Gebiet von Dogmen berühren, die nöthige Akribie entbehren zu müssen. So kann doch nur eine ungerechtfertigte Erweiterung in der Satansidee bei Hiob ein den Menschen (überhaupt) feindliches und Gott mißfälliges Geisteswesen erblicken, dessen „ganzes Wesen aus Anfeindung“ bestehe. Die dortige (I, 105 f.) Polemik gegen ein richtiges Wort Neumann's muß diesen Zweck verfehlen, da in demselben die Vorstellung vom Satan biblisch-theologisch und genetisch

hergeleitet wird, ohne daß er das Bewußtsein über diese Geneseß dem Propheten aufbürden wollte. Die Anmerkung (I. c.) zeigt, daß der Verfasser von der Neigung zu vorschnellem Dogmatisiren der alttestamentlichen Vorstellungen sich nicht frei erhalten habe. Und die Beispiele hiervon ließen sich leicht vermehren. Somit sind es nur rühmliche Ausnahmen, wenn der Verfasser z. B. im Alten Testament noch keine Selbstunterscheidung in Gott gelehrt wissen will (I, 62.) oder über den „Eifer“ Jehovahs im Ganzen das Richtige sagt (I, 75.). Weniger glücklich ist er in der Frage über den Engel Jehovahs, der nach ihm zwar Selbstoffenbarung Jehovahs, aber doch geschaffen ist — eine Vermittelung, welche denen, welche die Frage aufgestellt haben, wenig zusagen wird. Denn sie ist selbst in ihrem Grunde ganz schief, da das Alte Testament den Engeln einen zu geringen Grad selbständiger Wesenheit zuschreibt, um die Frage nach ihrer Geschöpflichkeit überhaupt nur aufzuwerfen. Vor dem Erile kommt der Engel Jehovahs niemals in Gemeinschaft anderer so vor, daß sich seine Stellung zu den Mitengeln klar ergäbe, selbst nicht nach dem Eril. Das religiöse Bewußtsein des Volkes (nicht der activen prophetischen Geister) bedurfte zur Veranschaulichung der göttlichen Wirksamkeit auf Erden, bei der seine Erhabenheit (die jeder überwiegend in Vorstellungen lebende Mensch räumlich zu fassen liebt, wenn auch ganz unwillkürlich) nicht geschädigt werde, bestimmter Vermittelungen — bald mehrerer, bald nur eines himmlischen Wesens, das seine ganze Existenz nur in der Botschaft oder That besitzt, welche Jehovah ihm aufgetragen. In der Exodus (vgl. die vom Engel Jehovahs handelnden Stellen) sucht diese Vorstellung theils ihre nothwendige Beschränkung, theils soll sie Gotte so nahe als möglich gerückt werden, weil alles Thun der Engel durchaus mit dem Thun Gottes identisch ist; ja, es ist ein Anfang von Theologisirung gegeben, sofern man nach bestimmten Ausdrücken für dieses Doppelverhältniß sucht. Die Abnung, aus welcher die Bildung dieses Theologumenons entsprang, war in ihrem Grunde, nicht in ihrer Ausprägung voll tiefer Wahrheit und ist durch die Erscheinung Christi ebenso erfüllt (πληροῦν) wie corrigirt und als solche aufgehoben. Wer nicht den Unterschied von Religion und Offenbarung scharf erkannt hat, für den ist diese Frage unentwirrbar — freilich nicht mehr noch minder als das ganze Alte Testament. — Wichtig hält der Verfasser den Engel Jehovahs, den angelus interpres und den Mann auf dem rothen Rosse auseinander (in Cap. I.) und entwickelt den Zusammenhang von Traum, Vision und Offenbarung überhaupt mit lichtvoller Klarheit und sicherem Scharfsinn (I, 42 ff.). Daß es (zu I, 11.) „Aufgabe“ des Auslegers sei, die Farben der Rosse zu deuten, sehe ich nicht ein, da es der angelus interpres nicht thut; die Rosse sind mannichfach gefärbt, weil es verschiedene Länder auf der Erde giebt, aber ohne die Farben auf die Länder selbst zu beziehen. Des Verfassers Deutung ist mir deshalb unwahrscheinlich, weil danach nothwendig der Anführer auf weißem Rosse sitzen müßte (der Farbe des „Sieges“, was der Verfasser nicht erwiesen hat), wenn irgendwelche bewußte Concinuität in der Nennung der Farben stattfände. — Zu 2, 1. widersieht der Verfasser der Lockung, die vier Hörner auf die Danielischen Weltmonarchien zu beziehen: wäre er nur im zweiten Theile dieser guten Neigung treu geblieben! Zu 2, 12. müht er sich redlich ab, dem schroffen אהר כבדר einen guten Sinn abzugewinnen, und übersetzt: „Denn also spricht Jehova, welcher nach Herrlichkeit mich ausgesandt hat zu den Heiden, die euch

beraubten" — d. h. der Engel soll dort Ehre gewinnen durch Vollzug der über die Heiden verhängten Strafe. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß der Prophet sich dann so würde ausgedrückt haben, oder daß ihn irgend ein Zeitgenosse dahin verstanden hätte. Liest man כבב, „hinter seiner Herrlichkeit her“, so ergiebt sich der Sinn: Durch die Befreiung Israels hat er „im Lande des Nordens“ bereits seine Herrlichkeit bewiesen, deren vollständige Auswirkung zu vollziehen Aufgabe des gesandten Engels ist. — Zu Cap. 3. soll Josua nicht als Stellvertreter seines Volkes dastehen, soll angeklagt werden „nicht wegen Verschuldung seines Volkes, das er zu vertreten hatte, sondern wegen persönlicher Verschuldigung“. Die Begründung hiervon hat uns mehr als frappirt. „Wie sollte auch der Hohepriester der einzig Sündenfreie in seinem Volke sein? Wer will denn das behaupten, und ist darüber Frage? Doch nur ob er persönlicher Schuld wegen angeklagt werde! Ueberdies handelt es sich hier auch nicht um Sündenfreiheit im Allgemeinen, sondern wegen der unreinen Kleider, um Unwürdigkeit, seinen Beruf ferner zu behaupten. Der Verfasser scheint, wie gar so Viele, die Sündigkeit in christlichem Sinne mit der alttestamentlichen Unreinheit, wenn nicht zu identificiren, so doch stark zu confundiren. Die Sache ist so einfach: Josua wird auf seinen Beruf hin angeklagt. Die Unterlassung der hohepriesterlichen Pflichten im Exile und vor Aufbau des Tempels, sowie unumgängliche Unterlassung vieler Sühnungen und Reinigungen hatten ihn nach der vollen Strenge des Ritualgesetzes unrein gemacht. Durch den großen Hauptgedanken aller Weissagungen Sacharja's, daß die Gnade Jehovah's, welche das Volk aus Babel erlöste, zur Sicherung, Kräftigung und Reinigung der neuen Gemeinde fortdauernd wirke, wird der Einwand erledigt. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß Sacharja damit einer schon auftauchenden cultischen Rigorosität leise entgegentritt, die kaum ein Jahrhundert später in Juda dominierte. — Daß die Priester des alten Bundes „Hinweisungen auf den einstigen vollkommenen Priester“ seien, mag aus dem Gesichtspuncte vergleichender Religionsgeschichte (oder, wie Andere sagen, der Typik) sich hören lassen; allein diesen Gedanken dem Propheten zuzuweisen, dazu gehörte ein blündigerer Nachweis, als eine bloße Behauptung enthält. Ebenso fraglich und nicht erwiesen ist die Beziehung des Zemach auf Jes. 53, 2.; denn daß dieser „Knecht Jehovah's“ erst kommen sollte (nach Jes.) und die Bestimmtheit (richtiger logisch wäre „Bestimmung“) habe, Zemach zu sein, beides ist irrig; beides bildet aber dem Verfasser die Basis seiner Combination. Dagegen drängt er die parallelen Jeremia'schen Stellen absichtlich in den Hintergrund. — Der Stein 3, 9., auf den die Augen Jehovah's stets gerichtet sind, soll die zwölf Steine auf dem Choschen des Hohenpriesters andeuten und darum die Gemeinde Jehovah's symbolisiren. Allein der Text urgirt die Einheit des Steines; überdies ist nie jene Zwölfszahl collectivisch als יבב bezeichnet worden; im Gesehe sind auch die Bruststeine an sich nichts, sondern integrirende Bestandtheile des Choschen, welches nur als Ganzes „zum Gedächtniß des Volkes vor Jehovah“ dient. Auch müßte nach aller Analogie das Kostbare des Steines hervorgehoben und als Inschrift etwa יבב erwähnt sein. Das würde auch gegen die Deutung sprechen, wenn der Verfasser auf die Schultersteine statt auf die Bruststeine sich berufen wollte. — Den visionären Leuchter beschreibt er sehr anschaulich, obgleich wir über die Motive, denselben von der mosaïschen Form abweichen zu lassen, gern Näheres ge-

hört hätten. Weil nun Israel als Volk bisweilen mit edlen Reben verglichen wird und der Leuchter von edlem Metall ist, darum bedeutet auch dieser das Volk Israel, — ein Schluß, an dessen logische Bündigkeit zu glauben der Verfasser uns wohl nicht nöthigen wird. Auch daß der mosaische Leuchter das Volk bedeutet habe, sollen wir mit Hengstenberg, Bähr, Keil glauben. Wir kennen keine Stelle des alten Bundes, in der als die religiöse Aufgabe hingestellt werde, die Lichter leuchten zu lassen. Und Brennöl wie Salböl als Symbol des Geistes aufzufassen, ist ebenso gebräuchlich als unbewiesen und falsch. — Mangelhafter erscheint die Auslegung von 6, 9 ff., in der sich der Verfasser der üblichen Tradition sehr eng anschließt. Es soll eine Instanz sein, daß es des Priesters „Aufgabe“ nicht sei, auf einem Throne zu sitzen — als ob dies Jemand jemals behauptet hätte! Sonst dürfte der Priester niemals „sitzen“, sondern immer „vor Jehovah stehen“, und der König erfüllte seine Aufgabe durch Sitzen auf dem Throne. Dergleichen ergibt sich, wenn man die Beweisführung (oder vielmehr ihr ungenügendes Surrogat) beim Worte nimmt. Der entscheidende Passus ruht in 6, 13: „und Rath des Friedens wird zwischen ihnen beiden sein.“ Richtig wird die Ansicht verworfen, daß es nicht auf die zwischen Priester und König bestehende Eintracht gehen könne, sobald sie in einer Person vereinigt sind; allein nun wendet sich gleich die Deutung auf *עצת שלום*, und die von *שרים* wird fallen gelassen; wie sie der Verfasser versteht, bleibt unklar. Des Verfassers Erklärung dieser Stiche (in der er Hengstenberg folgt) würde Sacharja sicher anders ausgedrückt haben, etwa: „ein Rath des Friedens wird unter ihm sprossen“, oder: einen solchen Rath wird er sprossen lassen. Wollten wir hier kritisch verfahren, wir müßten leider fast Satz für Satz bekämpfen.

Der zweite Theil behandelt Cap. 9. bis 14. Obgleich sich auch hier viel Treffendes findet, wird dasselbe doch in viel höherem Grade durch das Bestreben überwuchert, Alles auf nachexilische Zeiten zu deuten. Es kommen freilich schwierige Stellen vor, wie z. B. bei Cap. 11., wo uns die historischen Quellen fast gänzlich im Stich lassen, um hier ausgiebig das Prophetenwort erläutern zu können — was bei der Dürftigkeit jener Quellen Niemanden Wunder nehmen kann. Statt dessen tauschen wir Gedanken ein, welche mit denen des ersten Theiles nicht im geringsten Einklange stehen, ja gar keinen Zusammenhang und gemeinsamen Boden haben (nämlich Darstellung der scharfen Opposition der Volkshäupter gegen den Messias) und jeder Analogie aus anderen Propheten gänzlich bar sind. Dagegen mißt der Verfasser nicht mit gleichem Maß: für die Ergebnisse, welche die kritischen Ausleger (d. h. die, welche den zweiten Theil für vorexilisch halten) aus den Stellen gewinnen, fordert er nicht nur sachliche, sondern auch so wörtliche Parallelen, daß II. Sacharja lediglich aus den Vorgängern abgeschrieben haben müßte, wenn diesem Postulate zu genügen wäre. Des Verfassers Auslegung läßt sich nur aus jenem „altkirchlichen“ Wahne begreifen, resp. entschuldigen, daß den Propheten die ganze Zukunft, vorzüglich die Geschichte Jesu Christi und des Reiches Gottes völlig klar vor Augen gelegen habe und daß sie in absichtlich verhüllenden Worten einzelne Punkte der Darstellung beliebig herausgegriffen hätten. Denn die ganze Vorstellung einer derartigen Opposition der Volkshäupter gegen den Messias widerspricht gründlich dem ganzen Habitus der messianischen Zeit. Indeß gestehen wir zu, daß



unter allen Auslegungsversuchen, welche auf diesem Boden stehen, der des Verfassers eine der ersten Stellen einnimmt und Alles leistet, um das jenen Prämissen nach nothwendig Unverständliche verstehen zu lassen. Durch eigene geschmackvolle Klarheit nöthigt er den Leser, sich mit ihm auf jedem Schritte auseinanderzusetzen, während andere Versuche denselben fast zwingen, das Buch zuzuschlagen. Hätten wir irgendwelche Zweifel an dem vorexilischen Ursprunge des II. Sacharja gehabt, — die Lectüre dieses Commentars hätte sie entweder ganz beseitigt oder uns ganz bekehrt. Allein so lange man an eine Angemessenheit der Worte und des beabsichtigten Gedankens, so daß jene ein treues Bild von diesem geben, glaubt, — so lange scheint es mir schlechtthin unmöglich, in jenen sechs Capiteln die Ideen zu finden, welche Ausleger wie der Verfasser darin suchen. Und jene Prämisse ist denn doch die Basis für alles Interpretiren; ohne sie hört alle Exegese auf. Darum lohnt es auch nicht, Einzelnes hervorzuheben; wir könnten kaum ein Ende finden. Manches, was von der Hauptfrage etwas abliegt, zeigt indeß wieder den gesunden Blick des Verfassers, z. B. seine Auseinandersetzung über Habrach. Uebrigens bergen wir es nicht, daß jene kritische Grundanschauung vom zweiten Theile, wie sie der Verfasser hegt, uns bei ihm als eine gewisse Anomalie erscheint; auch will uns bedünken, daß er theologisch viel zu unbefangen dasteht, um nicht den vorexilischen Ursprung des zweiten Theiles gelten zu lassen, sobald er sich von der viel größeren exegetischen Leichtigkeit bei dieser Prämisse überzeugen sollte. Demgemäß können wir von seiner Auslegung des Maleachi, wo keine derartige Hauptfrage vorliegt, nur recht Erfreuliches hoffen, vorausgesetzt, daß sich bis dahin seine biblisch-theologischen Anschauungen berichtigt und präcisirt haben.

Greifswald.

L. Diefel.

Der Grundgedanke des Buches Hiob. Von L. Chr. F. W. Seinecke, Archidiaconus zu Clausthal. Clausthal, Grosse'sche Buchhandlung, 1863. 72 S.

Dies Büchlein ist in einem Geiste geschrieben, dessen weiteste Verbreitung wir im Interesse einer gesunden Theologie wünschen müssen, und zumeist unter den practischen Geistlichen, von denen leider noch so Viele die bequemen Geleise einer längst überwundenen Tradition nicht gegen die hellere Wahrheit eintauschen mögen. Der Verfasser erkennt die Hauptergebnisse der heutigen alttestamentlichen Exegese an und zeigt zugleich eine große Vertrautheit mit allen Ideen des alten Bundes. Gleichwohl thut es uns leid, bezweifeln zu müssen, ob des Verfassers Zweck gelingen werde, daß „die Erklärung des Buches Hiob in manchen Punkten hinfort andere Wege gehen werde als bisher“. Die Ueberzeugungskraft seiner Argumente dürfte dazu nicht ausreichen, selbst wo man jeder neuen Belehrung aufs Offenste entgegenkommt. — Nach ihm ist der Grundgedanke des Buches Hiob dieser: „Auch der Knecht Gottes leidet; aber der Israel Gottes soll nicht habern mit dem unerforschlichen Gott, denn zuletzt wird Alles gut“ (S. 71.). Von der Meinung Anderer, wie Beckstein, Br. Bauer, unterscheidet er sich insofern, als er nur das wahre, fromme Israel darunter verstanden wissen will, nicht das ganze Volk — also Israel nach seinem ächt religiösen, nicht nach seinem politischen Umfange. Within dect sich Hiob im



Sinne des Dichters mit dem Diener Gottes im zweiten Jesajas. Deshalb schickt der Verfasser eine Einleitung voraus, in der die Vergeltungslehre des Gesetzes, dann in seinem Lichte das Leiden Juda's, endlich der Knecht Gottes in Jes. 53. betrachtet werden. Sehen wir den ganzen Versuch nur als populäre Einleitung an, so mag er genügen, sofern er sich ganz in den Vorstellungen des Alten Testaments bewegt; soll er für mehr gelten, so mangelt die theologische Akribie. Denn danach würde die Sache etwas genauer untersucht werden müssen; Lev. 26. sammt dem Deuteron. lassen sich z. B. doch nicht so leichtweg für die mosaische Vergeltungslehre benutzen. Das Leiden Juda's als Basis für die Zobeis konnte doch nicht in Frage kommen, ohne die einschlägigen Psalmen herbeizuziehen — nach dem Vorgange Hupfeld's. Wie dem Buche Ruth, so wird dem Buche Hiob jede historische, ja auch nur sagenhafte Basis abgesprochen. Nimmt man die Instanz fort, Uz wolle Kanaan sein als das während des Exils von den Idumäern besetzte (?) Judäa, wobei uns Threni 4, 21. widerwillig leiten soll, so beschränkt sich seine Argumentation auf bloße Behauptung. Auf die Hauptinstanzen, die Erwähnung bei Ezechiel neben Daniel und Noah und die mannichfache Dissonanz zwischen Prolog und Kern des Gedichtes, — geht Verfasser nicht ein. Die erstere Thatsache wird sogar unmöglich, da ja Hiob erst am Ende des Exils (oder gar nachher? vgl. S. 68.) geschrieben sein soll, mithin nach-ezechielisch ist — und dennoch soll auch keine Sage darüber existirt haben! Nach S. 55. hat der Dichter den Namen Hiob aus dem Volksmunde empfangen als Symbol des leidenden Volkes: wie wird der Verfasser dies wahrscheinlich machen können? Vollends, nachdem „der Volksmund“ den Hiob schon als Typus der höchsten Gerechtigkeit aufgestellt hatte! Hiob 9, 13., wo die Beugung der Helfer Rahab's (also nicht Rahab's selbst, sondern der ägyptischen Zauberer) lediglich als Beweis der göttlichen Macht angeführt wird, soll die Erlösung aus dem Exil andeuten und mit Jes. 51, 9—11. parallel sein. Cap. 42, 10., wonach das Leiden Hiob's mit Gefangenschaft bezeichnet wird, deutet der Verfasser stark aus, — aber fälschlich, denn die Stelle gehört nur zum Epiloge und im Gedichte selbst wird Hiob auch nicht einmal verglichen mit einem Gefangenen. Wäre er Typus des exilirten Juda, so müßte sein Leiden selbst vorwiegend aus einer Gefangenschaft resultiren, die die Kastrim an ihm vollziehen. Die Plurale in 19, 11.; 17, 1.; 18, 1. werden gleichfalls urgirt — äußerst wenige Stellen in diesem Reichtume, die sich anders sehr gut erklären lassen. An letzterer Stelle denkt der Dichter natürlich an alle Frommen, die in ähnlicher Lage wie Hiob an Gott zweifeln. — Die Sabäer für Edomiter (S. 35.) anzusehen, dürfte schwer sein zu beweisen; warum bei dem ausgesprochenen Hasse Edom's diese Verhüllung? Das Feuer Gottes soll die Strafe sein, welche an Juda vollzogen warb. Der starke Wind wird in Jes. 40, 7. wiedergefunden. Der Aussatz Hiob's paßt nun gar nicht, aber er sitzt doch in der Asche, wie Israel Jes. 61, 2. 3., — aber auch wie jeder Trauernde. Die Drohungen in Deut. 28. sollen wörtlich an Hiob erfüllt sein — was nirgend zutrifft, denn in beiden Stellen, dort und im Prologe, wird allseitiger Schaden und Unglück geschildert, aber im Deut. sind nirgend spezifische Parallelen zu entdecken. Denn der ער in Deut. 28, 50. steht dem Greise gegenüber und ist Jüngling; die עררים bei Hiob sind aber einfach Knechte. — Wohin sich diese Combination verirrt, zeigt S. 53. In dem zigeunerhaften Volke (30, 6—14.) sollen die Ty-

rannen des Volkes geschildert werden, die Edomiter! Da die Freunde Hiob's selber aus edomitischen Landschaften kommen, so kann doch Hiob nicht sagen, er habe die Väter jener nicht seinen Schafhunden gleichstellen wollen. — Gott kommt im Wetter zu Hiob, nicht um ihn sogleich zu erlösen, sondern ihn zur Rede zu stellen: in II. Jes. ist wohl das Kommen der tröstenden „Herrlichkeit“ Jehovah's genannt, aber seine Strafe gegen die Unterdrücker ist, selbst bildlich, nie als eine Wettertheophanie geschildert. Nach Jes. 61, 7. soll Israel „Zwiefältiges“ erhalten für seine Leiden; auch Hiob empfing das Doppelte — nur eine Bezeichnung der ersiattenden Segensfälle überhaupt. Selbst die scharfsinnige Zusammenstellung dieser einzelnen Parallelen macht keinen entscheidenden Eindruck, weil nirgend signifiante Züge im Bilde gemeinsam sind; vollends verschwindet der Schein, wenn man das Ganze des Lehrbuchs und der Prophetie gegenüberstellt. Damit ist nicht geleugnet, daß der Verfasser gar viele sehr richtige Bemerkungen einstreut; Manches wird passend aus den Sophokleischen Tragödien erläutert.

Greifswald.

L. Diestel.

Organisches Rechtssystem in anderthalb Capiteln der heiligen Schrift.  
Mit einer Einleitung über den Dekalog von Albert Jonas.  
Hamburg, Otto Meißner, 1863. 64 S.

Der Verfasser stellt von jüdischem Standpunkte aus, überzeugt von der „Lebensfähigkeit der mosaischen Lehre“ (S. 6), den Haupttheil des mosaischen Civil- und Criminalrechtes dar. Identificirt man das „Organische und Systematische“ mit einem gewissen natürlichen Zusammenhange und faßt die Bestimmungen nur als Beispiele ganzer Reihen von Rechtsfällen und ergänzt sie aus den rabbinischen Tractaten, so kann man sich das Verfahren des Verfassers leicht vorstellig machen. Das über den Dekalog Gesagte ist oft viel besser ausgesprochen worden, soweit es wahr ist. Das Schriftchen bietet nirgend mehr dar, als man schon weiß, und erreicht nicht den Grad wissenschaftlicher Klarheit, durch den sich die parallelen Stellen z. B. bei Saalschütz auszeichnen. Die Talio wird ohne Weiteres als Princip gesagt. Alle wissenschaftlichen Aufgaben, die auf diesen Gebieten liegen, sind nicht als solche erkannt oder obenhin entschieden. Wir würden dem Verf. wahrhaft Dank schulden können, wenn er z. B. die Frage nach der principiellen oder der wörtlichen Bedeutung des Taliogefetzes unbefangen, gründlich und überzeugend beantwortet und wenn er seine juristische Bildung dahin verwerthet hätte, die zutreffenden Parallelen aus dem traditionellen Recht anderer Völker oder den ersten Codificationen bestehender Gewohnheitsrechte derselben zur Beleuchtung herbeizuziehen. Schon die Vergleichen des israelitischen und ägyptischen Criminalrechtes wäre ebenso leicht als lohnend gewesen. In sachlicher Beziehung kann man dem Verfasser vielfach zustimmen, so wenig man auch aus ihm lernt. Die Druckfehler sind zahlreich und sinnstörend, die Ausstattung bescheiden.

Greifswald.

L. Diestel.

Les évangiles, par Gustave d'Eichthal. Première partie: examen critique et comparatif des trois premiers évangiles. Tom. I. et II. Paris, Hachette et Co, 1863.

Unter den neuesten Untersuchungen über die synoptischen Evangelien verdient die vorliegende mit Auszeichnung genannt zu werden. Sie tritt den Arbeiten von Weiß, Réville, Holtzmann würdig zur Seite, indem sie neben ihnen ihren unabhängigen Weg geht. Es ist kaum mehr möglich, im Gebiete dieser Kritik eine Ansicht aufzustellen, welche ihrer Grundlage nach neu wäre. Die Zeit der Erfindungen ist vorüber. Die Reihe der Möglichkeiten in der Vorstellung vom Ursprunge und Verhältnisse der einzelnen Evangelien ist erschöpft. Aber die Acten sind noch nicht geschlossen, das Urtheil ist noch nicht gefällt. Kritische Fragen so schwieriger Natur müssen lange und oft wiederholt untersucht werden, bis die Untersuchung zu dem Grade der Schärfe, der Vielseitigkeit und Klarheit gelangt ist, bei welchem sie sich der Entscheidung nähert. Sie auf diesem Wege zu fördern, ist jetzt das größte Verdienst. Herr Eichthal hat dieß mit ebensoviel Geist als Gründlichkeit und Scharfsinn gethan. Es lassen sich zwei Methoden denken, durch welche der Quellenwerth der Evangelien beleuchtet wird. Die eine ist die der literarischen Kritik, welche sich ganz an die Deconomie der Schriften, ihren Gang, ihre Zusammensetzung, ihre Zwecke hält und darauf ihre Schlüsse baut. Die andere ist die der historischen Kritik, welche zugleich den Inhalt der Schriften, das geschichtliche Bild, welches sie von ihrem Gegenstande entwerfen, untersucht und nach seiner inneren Wahrscheinlichkeit prüft. Herr Eichthal hat diese beiden Methoden verbunden. Nachdem er die beiden ersten Evangelien auf eine einzige Quelle zurückgeführt, findet er bei der Untersuchung des dritten, daß hier nicht nur eine neue schriftstellerische Arbeit, der Versuch eines Historikers vorliegt, sondern daß dieser eine wesentliche Umbildung der Geschichte selbst enthält, daß das Bild Christi, das die erste Quelle nach seiner historischen Wahrheit gezeichnet hat, übermalt wird nach dem Geiste und den Vorstellungen, wie sie sich rasch im Urchristenthum entwickelten, als dieses anfang, die Weltreligion zu werden. So wird ihm die Untersuchung der Evangelien zur Erforschung der evangelischen Geschichte. Er hat nicht diese selbst geschrieben, wie Rénan, aber er hat die Grundlinien derselben fest und bestimmt nach seiner Ansicht angedeutet, und vielleicht ist dieser Weg noch fruchtbarer für den Fortschritt des Wissens, als der klühere, aber auch weniger sichere, den Rénan eingeschlagen hat. Wir sind nicht in der Lage, die Ansichten Herrn Eichthal's zu theilen, aber wir glauben, daß die Wissenschaft dieselben beachten muß, daß sie daraus einen wesentlichen Gewinn zieht und in ihrer Orientirung dadurch fortschreitet.

Die Arbeit zerfällt in eine introduction, welche die Untersuchung des Verfassers in übersichtlichem klaren Gange entwickelt, und in eine doppelte vergleichende Tabelle mit Anmerkungen über Interpolation. Die erste enthält das Evangelium des Matthäus und Markus, die zweite das des Lukas. Durch dieses Verfahren ist der Ueberblick und das Urtheil über die Operation etwas erschwert. Aber die Abhandlung selbst, die in der introduction enthalten ist, ist dadurch runder und gefälliger geworden.

Der Verfasser beginnt mit der Vergleichung von Matthäus und Markus. Er stellt sich auf die Seite derer, welche die Abhängigkeit des Markus für entschieden ansehen. Markus ist ihm der Epitomator und Uebersetzer des Matthäus. Er hat für den Zweck des Heidenunterrichtes geschrieben. Er hat deshalb dem Evangelium die nationale Farbe genommen. Und weil es sich auf diesem Gebiete nicht mehr handelte um die Vollendung des Gesetzes durch Christus, sondern um den Beweis seiner Größe, so hat er auch den größten Theil der Reden weggelassen. Als secundärer Bearbeiter hat er sich zu erkennen gegeben durch die ausmalende, oft entstellende Manier seiner Darstellung. Insoweit geht der Verfasser bekannte Wege, doch enthält seine Ausführung im Einzelnen manches Neue und Beachtenswerthe. Aber er bleibt auf diesem Wege nicht stehen. Er bemerkt, daß das bisherige Resultat nur auf dem Wege der Untersuchung des Einzelnen gewonnen ist. Das Verhältniß der beiden Evangelien scheint sich aber umgekehrt zu stellen, wenn man die Composition des Ganzen betrachtet. Hier hat Markus entschiedene Vorzüge. Diese führen zu der Vermuthung, daß er, als er die Schrift des Matthäus bearbeitete, sie noch in einer anderen einfacheren Gestalt vor sich gehabt habe, oder daß unser jetziger Matthäus interpolirt sei. So sucht er nun den ursprünglichen Matthäus in seiner Tabelle wiederherzustellen mit Hilfe des Markus und scheidet von demselben aus, was ihm den Charakter der Interpolation zu haben scheint.

Wir sehen, der Verfasser kommt zu einem ähnlichen Resultate, wie Weiß und Holzmann. Auch bei ihm tritt die Urevangeliumshypothese in der neuen Gestalt auf, daß dasselbe durch Vergleichung des Matthäus und Markus als die Grundlage hergestellt wird, aus welcher sich diese beiden Bearbeitungen erklären lassen. So hat Holzmann seinen Urmarkus, Weiß seinen Urmatthäus construiert, der Name begründet dabei keinen wesentlichen Unterschied. Herr Eichthal hat einen Urmatthäus gefunden, wie Weiß.

Die Frage ist nun, mit welchem Rechte ein Theil des Matthäusevangeliums als Interpolationen angesehen wird. Der Verfasser zählt 45 größere und kleinere Stücke dieser Art. Ein Theil derselben betrifft die Geschichte und Person Jesu, es sind Stücke, welche legendenartig, dem Apokryphischen sich nähernd, den späteren Ursprung verrathen sollen. Dahin gehören die ganze Vorgeschichte der beiden ersten Capitel, das Gespräch zwischen Jesus und dem Täufer, das Wandeln des Petrus auf dem See, die Erzählung vom Stater und Einiges, was sich auf die Auferstehung bezieht, ebenso Anderes, was den Verräther betrifft. Sodann wird dazu gerechnet eine Reihe von Reden, ganz besonders alle diejenigen, welche sich auf die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden beziehen oder zu beziehen scheinen, also einen universalistischen Charakter haben, oder welchen überhaupt spätere fortgeschrittene Begriffe über das Reich Christi zu Grunde liegen. So schon die Rede des Täufers an die Juden, die Worte Jesu aus Anlaß des Hauptmanns von Capernaum (und diese Geschichte selbst), die Parabeln vom Weizen und Unkraut, von den guten und faulen Fischen, und die kleinen Parabeln des 13. Capitels, die von den Arbeitern im Weinberg, von den beiden Söhnen, vom großen Hochzeitmahle, von den klugen und thörichten Jungfrauen, vom nachlässigen Knechte, einige Worte in der großen eschatologischen Rede und besonders vom Gerichtsvollzug durch den Menschen-

sohn u. A. Sodann einige ascetische und moralische Sprüche, welche ebenfalls einer späteren Entwicklung angehören sollen.

Der Ausschluß dieser Stücke aus dem ursprünglichen Matthäus stützt sich auf die Vergleichung mit Markus. Der Verfasser gesteht, daß er aus inneren Gründen noch andere Abschnitte ebenfalls für Interpolationen hält; aber er hat sie nicht in seine Liste aufgenommen, weil sie Markus schon gelesen hat. Er will den ursprünglichen Matthäus nur so herstellen, wie dieser schon bestand, als Markus ihn las, abgesehen davon, was ihm damals schon zugesetzt war. Nichtsdestoweniger ist leicht zu erkennen, daß der eigentliche Grund der Ausscheidung doch ein dogmatischer ist. Nimmt man einmal an, Markus habe die Reden überhaupt für seinen Zweck nicht gebraucht, nicht für nöthig gehalten, so ist nicht abzusehen, warum dieß nicht auch bei diesen Stücken zutreffen soll. Ja, bei manchen von ihnen ließen sich ganz leicht auch besondere Gründe ausfindig machen, warum ihm der Inhalt eben dieser Stücke nicht bequem gewesen wäre. Es läßt sich also von den Voraussetzungen des Verfassers aus durchaus nicht beweisen, daß Markus diese Abschnitte wirklich nicht gelesen. So bleibt für die Annahme der Interpolation blos der innere Charakter derselben übrig. Das ganze Verfahren, welches überhaupt der Kritik des Matthäus bei Hilgenfeld am nächsten steht, ist auch darin derselben verwandt, daß es eine literarische Kritik sein will, in der That aber nur der durchgeführte Versuch der Tendenzkritik ist. In Wahrheit werden alle diejenigen Stücke aus dem Matthäus entfernt, welche zu dem Charakter Jesu als des Propheten der Juden nicht zu passen scheinen. Aber mit welchem Rechte will man ihm überhaupt selbst denjenigen Universalismus absprechen, welcher sich schon aus der alten Prophetie ergeben mußte? Man kann darüber streiten, ob er immer so geredet. Wie kann man aber bezweifeln, daß er in der Zeit des großen Conflictes mit seinem Volke den Untergang desselben, die Uebertragung seiner Rechte an die Heiden verkündet habe? Ueberdieß schließen sich die bestrittenen Reden so ganz nach Geist, Gedanken und Form an die übrigen an, sie bilden mit diesen ein so fest zusammengeschlossenes Ganzes, daß dieser Ausscheidung die schwersten literarischen Bedenken entgegentreten. Man wird uns nicht verdenken, wenn wir dieser Kritik gegenüber fortwährend den Weg für fruchtbarer halten, welcher dem Organismus der Redensammlung in Matthäus nachgeht und von hier aus eine feste Grundlage für die Analyse des Evangeliums zu gewinnen sucht.

Der zweite Hauptgegenstand dieser Untersuchung ist das Verhältniß des Lukas zu Matthäus. Mit Recht hat Herr Eichthal in aller Schärfe geltend gemacht, daß wir in Lukas nach seinen eigenen Erklärungen schon einen reflectirenden Historiker vor uns haben, daß wir also bei ihm auch alle die Operationen eines solchen voraussetzen dürfen. Schon die einzige Thatsache der pragmatischen Voranstellung des Besuches in Nazareth berechtigt zu dieser Auffassung. Die Hauptfrage ist nun, wie die große Einschaltung des Lukas gegenüber seinem übrigen Verhältnisse zu dem synoptischen Stoffe zu erklären ist. Herr Eichthal unterscheidet im Lukasevangelium drei Theile, einen historischen zu Anfang, einen zweiten dieser Art am Schlusse, in welchen der Verfasser sich vorzüglich an Markus angeschlossen hat. Die große Einschaltung in der Mitte nennt er den dogmatischen Theil des Evangeliums, der in Abhängigkeit von Matthäus steht, in welchem jedoch auch am meisten neue Stoffe aufgenommen sind und



an dem sich das Verfahren des Lukas am deutlichsten in seiner Originalität kund giebt. Die Stellung des ganzen Abschnittes sowie die Fortführung der Geschichte innerhalb desselben scheint denselben ganz der letzten Reise Jesu zuzueignen. Aber ein Blick auf den Inhalt zeige, daß dieß doch nicht der Gesichtspunkt für die Zusammenstellung sein könne. Um diesen zu erkennen, müsse man innerhalb des Abschnittes zwei Reihen von Stoffen unterscheiden. Die einen bilden die eigentlich dogmatische Partie desselben, die anderen bilden einen kritischen Theil. Das Letztere will heißen, daß Lukas hier eine Anzahl von Stoffen untergebracht habe, welche er entweder aus Matthäus allein oder aber aus Matthäus und Markus genommen, welche in seinem historischen Theile keinen Platz fanden. Sie repräsentiren nämlich die eigenthümliche Fassung des Matthäus und bilden in dieser entweder eine Ergänzung oder eine Parallele der früheren im Anschluß an Markus gegebenen Darstellung. So erscheint dieser ganze Theil des Evangeliums als eine Art von *réceptacle*, worin der Verfasser eine Anzahl größtentheils dogmatischer Stoffe der beiden ersten Evangelien aufgehäuft hat, sei es um sie hier überhaupt einmal für immer zusammenzustellen, sei es um sie hier für eine weitere Verarbeitung aufzubewahren. Jedenfalls wies er ihnen diesen besonderen Ort an, weil er sie in seinem historischen Theile nicht unterbringen konnte und wollte.

So vielen Scharfsinn der Verfasser darauf verwendet, diese Ansicht im Einzelnen durchzuführen, und so manches Beachtenswerthe dabei über Charakter und Zusammenhang einzelner Stücke gesagt ist, so ist doch bezeichnend, daß er sich sehr oft im Falle befindet, die Absicht des Lukas als unerklärlich anzuerkennen. Wir glauben nicht, daß sich das Räthsel der Composition auf diesem Wege lösen läßt. In ähnlicher Weise hat Ewald den Abschnitt gedacht, als einen solchen, in welchem der Verfasser vor dem Schlusse der Geschichte noch eine Reihe von Charakterzügen aus dem gesammten Wirken Jesu im Ueberblicke zusammenstellt. Aber Ewald hat mit Recht hinzugesetzt, daß man dann vermuthen muß, Lukas habe eine ältere Quelle benutzt, welche ihrerseits schon ein ähnliches Verfahren eingehalten hatte. Und ebenso hat Ewald gewiß mit vollem Grunde angenommen, daß Lukas die Parallelen zu Matthäusreden, welche er hier giebt, nicht aus unserem Matthäusevangelium genommen hat, sondern aus einer anderen Redaction dieser Reden. Dieß ist sicher der einzig mögliche Weg, sich eine Menge von auffallenden, sonst unerklärlichen Stellungen und Verbindungen, die sich bei Lukas finden, zu erklären. Herr Eichthal hat den Versuch gemacht, dieselben aus der Benützung des Matthäus selbst zu begreifen. Aber das kritische Verfahren, welches er hierbei annimmt, erklärt nichts, weil es in einer wunderlichen undenkbaren Mischung von Kritik und Ungeächtslichkeit bestehen müßte. Es ist gut, daß dieser Versuch so gemacht ist. Aber er wird nur dazu dienen, aufs Neue zu beweisen, daß Lukas in der That unseren Matthäus nicht gelesen hat. Hätte er ihn gelesen, so ist sein Verfahren ein völlig unbegreifliches.

Außer diesen kritischen Bestandtheilen nimmt nun Herr Eichthal in der Einschaltung des Lukas eine andere Art, nämlich eine Anzahl wirklich dogmatischer Stücke an, welche aus keiner synoptischen Quelle geschöpft sind und in welchen sich der eigenthümliche Standpunkt des Lukasevangeliums nun am schlagendsten ausspreche. Hierunter gehören z. B. die samaritanischen Stücke: die Geschichte vom samaritanischen Fleden, vom barmherzigen und vom aussätzigen

Samariter; ferner die Geschichte von Maria und Martha, vorzüglich aber eine Reihe von Reden: über die Erbschlichtung und den Reichtum, über den Sitz beim Gastmahl, über den Bau des Thurmes 2c., vom verlorenen Groschen und verlorenen Sohn, vom ungerechten Haushalter, Lazarus und dem reichen Mann, vom Richter und der Wittwe, vom Pharisäer und Zöllner. An diesen Stücken läßt sich der neue Geist der neuen evangelischen Geschichtschreibung erkennen. Geht man aber von ihnen aus, so treten nun auch eine Reihe von anderen Zügen in den übrigen Theilen des Evangeliums in ihr volles Licht. Man sieht, daß eine Menge Umbildungen, welche die synoptischen Erzählungen in diesem Evangelium erhalten haben, von dem gleichen Interesse, von der gleichen Richtung eingegeben sind.

Dieser Geist des Lukasevangeliums ist nach Herrn Eichthal charakterisirt durch die Polemik gegen den Reichtum wie durch die Lehre von der Annahme der Sünden. Es ist der Geist der Weltentfagung, der Selbstverläugnung, der Innerlichkeit, des Mysticismus. Es ist der paulinische Geist. Herr Eichthal hat hier einen interessanten Versuch gemacht, das, was man die ebionitischen, und was man die paulinischen Elemente des Evangeliums genannt hat, aus einer einzigen Wurzel herzuleiten, als die Einheit einer Richtung darzustellen. Und hieran knüpft sich nun seine Darstellung des wirklichen und des durch Lukas idealisirten Lebens Jesu. Das wirkliche Leben Jesu ist im Urmatthäus enthalten. Dieses Leben ist in seiner ersten Phase die Vorbereitung in der Schule des Täufers und innerlichen Kämpfen. Die zweite Phase ist eine Prophetenthätigkeit Jesu selbst, nachdem der Täufer den Schauplatz verlassen, eine Predigt, bei welcher es sich lediglich handelt um das rechte Verständniß des Gesetzes, um eine höhere Gerechtigkeit, *une justice abondante*. Es ist eine Zeit des glänzenden Erfolges, der frohesten Aussichten. Darauf folgt eine dritte Phase, die Zeit der Anfechtung. Aber diese Anfechtung fordert die stärkste Reaction seines Innern heraus. Sein Geist erhebt sich zum Heroismus, er ergreift seine höchste Bestimmung. Jetzt fühlt er sich als Messias, er beginnt, an sich zu glauben als solchen nach der Vorstellung von der himmlischen Erscheinung desselben, da er nicht der königliche Davidssohn sein kann. Dieser Glaube verbindet sich in ihm mit dem Martyrium.

Diese Anschauung ist einfacher als die Rénan's, obwohl sie sich im wichtigsten Punkte kaum von derselben unterscheidet. Aber der natürliche Ursprung eines solchen Messiasglaubens von sich selbst erscheint leichter, wenn man sich zuvor ein einfaches judenchristliches Evangelium als allein berechtigte Quelle zurechtgemacht hat. Aber wer giebt uns das Recht hierzu? Liegt es nicht viel näher, bei der Person, von welcher eine so außerordentliche geistige Wirkung ausgegangen ist, einen Reichtum des Geistes anzunehmen, der sich in der mehrfachen Ueberlieferung spiegelt? Und ist es denkbar, daß dieser Messiasglaube, das Product der Noth und Verzweiflung, solche Macht und Wirkung gewonnen habe?

Tübingen.

E. Weizsäcker.

Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter.

Von Dr. Heinrich Julius Holtmann, außerordentl. Professor der Theologie in Heidelberg und Lehrer am evangel. Predigerseminar daselbst. Leipzig, W. Engelmann, 1863. XVI u. 514 S.

Es ist nicht zu verwundern, wenn die Untersuchungen über Entstehung und gegenseitiges Verhältniß der Evangelien, nachdem sie, in einer endlosen Reihe von Versuchen geführt, doch noch auf keinem Punkte ein ganz sicheres und unbestrittenes Resultat geliefert haben, bei Vielen auf einen Widerwillen stoßen, der seinen Grund hat in der Hoffnungslosigkeit, daß auf diesem Gebiete je über subjective Muthmaßungen hinausgeschritten werden könne. Denn noch sind Hauptfragen streitig, wie z. B. die über die Benutzung der Evangelien durch einander oder über die Stellung des Marcus zu den beiden anderen. Doch kann es dem, der dem Gang jener Untersuchungen gefolgt ist, nicht entgehen, daß gewisse Grundlinien, innerhalb deren der Verlauf der Evangelienbildung stattfand, allmählich durch eine umfassendere Anerkennung festgestellt sind und eine Art von Grundlage und Ausgangspunkt für weitere Verhandlungen bilden. Was man aber auch über den Werth und Erfolg der bisherigen Untersuchungen denken mag, ihre Berechtigung und ihren fortwährenden Impuls findet die Evangelienforschung darin, daß sie nicht Selbstzweck, sondern Mittel ist, Mittel zur geschichtlichen Feststellung einer Thatsache, die, wie der Ausgangspunkt und das Princip aller Geschichte des Christenthums, so der Mittelpunkt der Dogmatik ist, die darum der wissenschaftlichen Theologie stets die Richtung auf Untersuchung der Quellen giebt, in denen sie enthalten, gewissermaßen verborgen ist wie der Schatz im Acker. Holtmann hat Recht, wenn er das Motiv dieser Untersuchungen darauf zurückführt, daß „es sich für uns einfach um die Frage handelt, ob es dermalen noch möglich sei, die geschichtliche Gestalt dessen, auf den das Christenthum nicht bloß seinen Namen und Bestand zurückführt, sondern dessen Person es auch zum Mittelpunkt seiner eigenthümlichen religiösen Weltanschauung gemacht hat, in einer Weise nachzuzeichnen, die allen gerechten Ansprüchen der fortgeschrittenen historisch-kritischen Wissenschaften genügt“ (S. 1.).

Die Frage, auf welche alle Untersuchung der synoptischen Evangelien eine Antwort zu geben hat, ist die: wie erklärt sich einerseits die Uebereinstimmung dieser Schriften, die sowohl im Ganzen der Anlage als in den einzelnen Berichten über Worte und Thaten Christi sich darstellt, und andererseits die Differenz derselben, der zufolge der eine Evangelist giebt, was der andere übergeht, oder das, was ihm mit dem anderen gemeinsam ist, anders als dieser giebt, in formeller und materieller Abweichung von ihm? Die Uebereinstimmung zeigt, daß „an eine solche Entstehungsweise der Synoptiker, wonach jeder unabhängig geschrieben hätte, nicht mehr gedacht werden kann“ (S. 13.); die Differenz zeigt, daß unsere Evangelien schon das Vorhandensein eines literarischen Processes, der ihrer eigenen Conception vorangeht, fordern. Die Methode nun, nach der Holtmann verfährt, ist nicht die, von gewissen äußeren Anhaltspunkten, wie der Tradition oder auch dem Selbstzeugniß der Evangelisten über sich und ihr Verwandtschaftsverhältniß, auszugehen, sondern den Ausgang zu nehmen in den Evangelien nach ihrer vorliegenden Gestalt und auf dem Weg innerer Untersuchung die Ausscheidung der Quellen zu gewinnen (s. S. 243.).

Als das einzige positive Resultat der bisherigen Evangelienkritik betrachtet Holzmann dieß, daß „die Verwandtschaftsverhältnisse der Synoptiker auf eine gemeinsame Grundschrift zurückweisen“ — und demgemäß sieht er es als seine erste Aufgabe an, diese Grundschrift zu eruiren. Um das Urtheil möglichst unbefangen zu lassen und in keiner Weise ein Präjudiz zu erregen, heißt er die Grundschrift die Quelle A, hält also jede Beziehung auf ein bestimmtes Evangelium ferne. Wie wird nun diese Quelle aufgezeigt? Durch Analyse des Marcusevangeliums und Vergleichung der ihm und den beiden anderen gemeinsamen Stellen. Es ergibt sich nämlich auf diesem Wege, daß in Marcus ein fortlaufender Erzählungsfaden nachzuweisen ist, dem auch die anderen Evangelisten, aber mit Freiheit, bald abbrechend und andern Stoff einschließend, bald wieder aufnehmend, folgen; und „gerade in den Freiheiten, die sich bei Matthäus und Lukas bei den mannichfachen Verwickelungen und Verschlingungen dieses Fadens finden, giebt sich die Kraft des Widerstandes zu erkennen, welchen die Erzählungsreihe von A als eine in sich geschlossene Masse einer völligen Durcheinanderwerfung ihrer Bestandtheile entgegensetzt“. Diese Grundschrift findet sich aber nach Holzmann in keinem der drei synoptischen Evangelien vollständig wieder. Denn abgesehen davon, daß im kanonischen Marcusevangelium die Grundschrift durch erweiternde und ausmalende Zusätze bisweilen nicht unwesentlich modificirt ist, sind in ihm einige Bestandtheile von jener ausgelassen. Z. B. die Quelle hatte auch eine Bergpredigt. Denn, wie S. 75. bewiesen wird, während sonst die erweiternden Evangelisten in der Bestimmung der Stellen, welche sie den in Marcus fehlenden Apophthegmen anweisen, durchgehends von einander abweichen, harmoniren sie in der Art und Weise der Einführung jener Aussprüche, welche den ihnen gemeinsamen Grundstamm der Bergpredigt ausmachen, in so auffallender Weise, von welcher Harmonie namentlich auch die bei Lukas unmittelbar stattfindende, bei Matthäus durch einen kleinen Nachtrag aus Marc. 1, 40—44. geschiedene Acoluthie der Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum Zeugniß giebt. Die Bergpredigt in A hatte aber nicht die Form der Matthäus'schen Rede, sondern die der Lukanischen. Diese bekundet nämlich ihre Ursprünglichkeit darin, daß sie, was bei Lukas als einem Pauliner fremden konnte, die vier Makarismen sammt den vier Wehen in ihrer ebionitisirenden Färbung wiedergiebt, wogegen es doch höchst befremdlich wäre, weßhalb Lukas, wenn er die reichere Form der Matthäus'schen Bergpredigt in der Grundschrift vorfand, sie verkürzt, besonders aber warum er ihr gerade diese Form gegeben haben sollte. Ebenso nun wie die Bergpredigt stand auch die Grundform der Erzählung vom Hauptmann in Kapernaum in A; denn daß dieser bei Matthäus und Lukas differirenden Erzählung eine Quelle zu Grunde liegt, ergibt die vorwiegende Ähnlichkeit; und daß diese Quelle A ist, soll sich beweisen, „wie aus dem Sprachcharakter, so aus der Acoluthie der Erzählung, auch wohl aus der ausgeprägten Verwandtschaft mit der Geschichte von der Kanandäerin“. Die Geschichte von der Ehebrecherin Joh. 7, 53. bis 8, 11. wird nach dem Vorgang von Hitzig (Johannes Marcus, S. 219 ff.) dem Marcus, beziehungsweise der Grundschrift zugewiesen, weil in allen Evangelien die Spur bemerklich sei, wo diese Erzählung einzureihen sei; und der von Köstlin und Hilgenfeld dem universalistischen Uebersetzer zugeschriebene Schluß des Matthäusevangeliums wird S. 99. für die Grundschrift in Anspruch genommen.

Denn „nur so kann der Schluß von A im Wesentlichen gelautet haben; ihn im Einzelnen mit Genauigkeit wieder herzustellen, ist nicht möglich.“ Diese Quelle A nun, die hinter unseren kanonischen Evangelien zu suchen ist, berührt sich am nächsten mit dem sogenannten Urevangelium, unterscheidet sich aber von den bisherigen Bestimmungen desselben, auch von der Bleek'schen, dadurch, daß die Quelle A länger ist als unser Marcus, sofern sie auch Einiges, was Matthäus und Lukas, obschon unter sich differirend, doch gegen ihn gemeinsam haben, in sich faßt (S. 101. 102.).

Ist somit ein großer Theil des dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Stoffes erklärt aus einer von ihnen benutzten Grundschrift und erklären sich die in den gemeinsamen Erzählungsstücken vorhandenen Differenzen „nicht durch willkürlich eingeschobene Mittelglieder, Recensionen u. s. w.“, sondern „als aus den schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten und Tendenzen der Evangelisten selbst erwachsen“, so findet sich nun bei diesen beiden Evangelisten weiterhin ein bedeutender Stoff, der theilweise beiden gemeinsam ist, theilweise aber auch sich unter sie vertheilt und der, namentlich insoweit als er gemeinsam ist, wieder nicht als das selbständige Eigenthum derselben betrachtet werden kann, sondern ebenfalls auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden muß, die neben A eine selbständige Stellung einnimmt. Sowohl die Tradition als die Uebereinstimmung der meisten Kritiker berechtigt, diese als eine Redensammlung, somit als Quelle A (*λόγια*) zu bezeichnen. Während nun aber die gewöhnliche Fassung die ist, daß diese Redensammlung in einem corpus der großen Matthäus'schen Redestücke bestanden habe, verneint dieß Holzmann S. 130 ff. mit Entschiedenheit. Denn entspricht einem primitiven litterarischen Zustande eine Sammlung abgerissener und vereinzelter Gnomen besser als die Fixirung längerer Reden, so fehlt es ferner nicht an deutlichen Fingerzeigen — worauf schon Strauß im Leben Jesu (I, 614.) hingewiesen hat; vgl. dagegen Strauß' Aeußerungen in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1863, I. S. 89. — zu der Annahme, daß die bei Matthäus in großen Compositionen vereinigten Redetheile bei Lukas vielmehr „in ihren elementaren Lagerungsverhältnissen“ erscheinen (S. 132.). — Auch ist es an sich natürlicher und psychologisch wahrscheinlicher, daß ein Autor isolirte Redestücke zu einem großen Ganzen vereinigt, als daß er längere Redestücke atomistisch zerschlägt (s. S. 132., vergl. 163 f.). Ueberdies läßt die nicht selten künstliche Art, wie Lukas die Sprüche Christi mit historischen Einleitungen und nicht immer ganz adäquaten Anwendungen versieht, die ursprünglichen Elemente noch erkennen, welche sich einer schlechthinigen Flüssigmachung entgegenstemmen. In Erwägung dieser Umstände denkt sich Holzmann die Quelle A als eine Sammlung einzelner Reden oder Sprüche Christi, der von Schröter so bezeichneten „schwebenden Aussprüche“, welche theils ohne Angabe der historischen Veranlassung aneinandergereiht wurden, theils auch ursprünglich schon mit kleinen historischen Einleitungen verbunden waren. „Davon sind zu untersuchen die Einleitungen des Lukas, die sich jetzt erklären als die Versuche, die wenigen nur kurz gezogenen Andeutungslinien in A möglichst zu erweitern und sie zu ganz direct auf einen Punkt im Leben Jesu deutenden Anzeigern zu machen.“

Diese Bemerkungen über den Charakter dieser Quelle stellen hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den drei Evangelien so viel fest, einmal daß sie zu Marcus



in gar keiner Beziehung steht (gegen Ewald und Weiß), sodann daß sie es nicht ist, welche die Grundlage der ganzen Composition des Matthäus bildet (gegen Meyer und Köstlin), endlich daß sie in der nächsten und positiven Beziehung zu Lukas steht (gegen Schleiermacher), daß sie geradezu in Lukas in ähnlicher Weise zu finden ist, wie A in Marcus. Denn „Lukas hat die zweite Quelle fast ganz, Matthäus nur so weit sie ihm assimilirbar war aufgenommen“, was „im besten Einklang mit der ohnehin feststehenden Thatsache steht, daß Matthäus zu Lukas sich verhält wie ein ebenmäßiges Kunstwerk zu einem beliebig zu dehnennden Sammelwerke“ (S. 141.). Die Aufstellung der Quelle A wird nun S. 140—157. versucht, aber mit der Vorbemerkung, daß hier „der Natur der Sache nach ein so hoher Grad von Evidenz nicht zu erreichen sei, wie solches der Fall war hinsichtlich der ersten Quelle“, und daß der Mangel an Evidenz „ebenso hinsichtlich des Stoffes selbst als der Auseinanderfolge“ desselben stattfindet. Der Eruirung der Quelle im Einzelnen nachzugehen, würde uns zu weit führen. Das Ergebnis ist kurz dieses: Die Hauptmasse der λόγια findet sich in Luk. Cap. 9—18. Doch sollen auch längere Redestücke des Matthäus der Quelle A angehören, Stücke, die Lukas übergangen und unbenutzt gelassen hat; z. B. Matth. 18, 23—35.; 20, 1—16.; 25, 1—13.; 13, 24—30. 47—50. und 13, 52., welches „der passendste Schluß des Ganzen“ gewesen sein soll. Eröffnet wurde die Quelle durch Worte Christi über Johannes den Täufer, Luk. 7, 18—35., Par. Matth. 11, 2—19., ähnlich wie auch A mit dem Täufer begonnen hat (Marc. 1, 1 ff.).

Nun ist aber aus diesen zwei Hauptquellen doch noch nicht der ganze Stoff, der sich in den Evangelien des Matthäus und Lukas findet, abzuleiten. Denn beide haben Bestandtheile, welche auf keine der beiden Quellen zurückgeführt werden können, z. B. die bei beiden eigenthümlich gestaltete Vorgeschichte Jesu und die bei beiden differirenden Geschlechtsregister. Bei beidem finden sich eigenthümliche Erweiterungen der Leidensgeschichte. Lukas hat ferner eine Reihe von ihm angehörigen Erzählungen, die im südlichen Palästina spielen, z. B. 7, 11—17. die Erzählung von der Todtenerweckung zu Nain; 7, 36—50. von der großen Sünderin; 10, 38—42. von Maria und Martha in Bethanien; 19, 1—10. von Zachäus in Jericho. Dieß weist uns unweigerlich auf weitere Quellen hin, und diese sind theils kleinere schriftliche Aufzeichnungen, z. B. für die Genealogieen, für die Vorgeschichte des Lukas, für Einiges in der großen Einschaltung des Lukas (Cap. 9—18.), für die dem Matthäus ganz eigenthümlichen Bestandtheile seiner Bergpredigt und seiner antipharisäischen Rede, eine Quelle von eigenthümlich kirchlicher Färbung für Matth. 16, 17—19. und 18, 15—20.; — theils die mündliche Tradition, sofern Holtzmann aus den §. 19. angestellten Untersuchungen über den Sprachgebrauch erweisen will, daß „sowohl bei Lukas als bei Matthäus bei weitem die größte Masse des aus A und L nicht abzuleitenden Stoffes auf keine weiteren schriftlichen Quellen zurückzuführen, sondern als schriftstellerisches Product der beiden Evangelisten zu betrachten ist“. So sollen z. B. die nach Südpalästina weisenden Erzählungen des Lukas nicht „alsbald, wie Köstlin will, ein jüdisches Evangelium“ postuliren, sondern nur darauf hindeuten, daß Lukas „bei einem Aufenthalt in Jerusalem derlei über A hinausgehende Notizen gesammelt, vielleicht auch vorläufig aufgeschrieben und später in sein Evangelium verwoben hat“.

Die gewonnenen Resultate werden nun in eingehender, im Einzelnen fein beobachtender und auch exegetisch lehrreicher Analyse der Composition des Matthäus §. 12. und des Lukas §. 13. durchgeführt, wobei jener in 107, dieser in 135 Abschnitte zerlegt wird. Läßt sich diese anatomische Vergliederung schon als eine Bewährung der gegebenen Aufstellungen ansehen, so will doch erst der Inhalt des vierten Capitels die eigentliche Probe geben theils durch Untersuchung von Sinn und Bedeutung des Lukanischen Prologs und des Papias'schen Zeugnisses, theils durch Betrachtung der sogenannten Doubletten, welche auf parallel laufende Quellen hinweisen, theils durch genaue Feststellung des Sprachcharacters der Synoptiker. Beachtenswerth ist, wie Holtmann sich über den Werth dieses Punktes ausspricht (S. 273., vgl. S. 477. gegen unten) und wie er in der Vernachlässigung desselben einen Hauptfehler der Tübinger Schule erkennt; und gewiß hat er sich mit der S. 271—358. geführten äußerst mühevollen linguistischen Untersuchung großen Dank verdient.

Verfolgen wir aber hier die weitere Bildungsgegeschichte und die Abfassungsverhältnisse der Evangelienliteratur bis zu dem Abschluß, den sie in der Gestalt der kanonischen Evangelien gefunden hat, so wird die Quelle A nach der Tradition auf den Petrinischen Kreis und Einfluß zurückgeführt und ihre Entstehung entweder nach Rom oder aber „in eine von Galiläa, dem Schauplatz der Erzählung, nicht zu entfernte Gegend“, also „nach Syrien“ verlegt; die Quelle A wird in Uebereinstimmung mit dem Zeugniß des Papias auf den Apostel Matthäus zurückgeführt, und zwar soll er, „da er selbst an den Ufern des Galiläischen Meeres zu Hause war“, in Palästina und für Palästinenser geschrieben und die damalige Landessprache auch zu seinem schriftstellerischen Zwecke gebraucht haben. Unter den kanonischen Evangelien ist nun das Matthäusevangelium das älteste. Denn bieten die eschatologischen Neben irgend einen Anhaltspunkt für die Bestimmung der Zeit der Abfassung unserer Evangelien, so ergibt sich, daß das Matthäusevangelium kurz vor der Zerstörung Jerusalems entstanden ist und zwar für einen nicht bloß jüdischen, sondern speciell palästinensischen, respective syrischen Leserkreis. Die beiden anderen Evangelien wurden erst nach jener Katastrophe geschrieben, aber höchstens 5 bis 10 Jahre nachher und zwar am wahrscheinlichsten beide in Rom. Da nun die Entstehung der Quellen A und A schon voraussetzt, daß „die Erhaltung der Kunde von Christus für die Zukunft auf literarischem Wege ein rechter Gegenstand der Sorge für die Christenheit geworden war“, und da dieß erst dann als wirklich angenommen werden kann, „als die Christenheit überhaupt anfang, an eine irdische Zukunft zu glauben, d. h. als die Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden in einem großartigeren Maßstabe betrieben wurde und als die Auflösung des jüdischen Staates sich als ein die ganze Entwicklungsreihe noch keineswegs abschließendes Moment zu erweisen anfang“, so setzt Holtmann den terminus a quo für diese Literatur in das Jahr 60. Somit hätte „die Zeit zwischen 60 und 80 sowohl die Quellen als auch die synoptischen Evangelien producirt“ (S. 412.) — ein Ergebniß, das, je mehr es aus einer unbefangenen kritischen Untersuchung gewonnen ist, um so gewichtiger in die Waagschale fällt gegen die „Mythentheologie“, deren Negationen Viele unrettbar anheimzufallen glauben, sobald sie nur das Recht einer kritischen Quellenuntersuchung anerkennen und ausüben.

Aus dieser ganzen Anschauung folgt nun, daß die Frage nach der Benutzung des einen der vorliegenden kanonischen Evangelien durch eines der anderen oder durch die beiden anderen, d. h. die Frage nach dem Recht und der Wahrheit der sogenannten Benutzungshypothese, verneint wird. Von einer Abhängigkeit des Matthäus von Lukas kann an sich keine Rede sein; daß aber auch Lukas nicht von Matthäus abhängig war, beweist Folgendes: Einmal müßte Lukas mit einem eigentlichen „Zerstörungstrieb“ die großen Redestücke des Matthäus zerschlagen haben; sodann „wer Luk. 2, 39. schreiben konnte, in dessen Horizont war die Vorgeschichte des Matthäus schwerlich gelegen.“ Wie soll ferner Lukas aus Matthäus Cap. 10. seine doppelte Instructionsrede Cap. 9. und 10. gebildet haben, wogegen es eine natürliche Annahme ist, daß Lukas die Rede Cap. 9. aus A, die Cap. 10. aus *A* genommen und Matthäus die verschiedenen Reden der beiden Quellen in eine zusammengezogen hat? Wie soll der Pauliner Lukas aus dem *πρωτοί τῷ πνεύματι* das ebionitische *πρωτοί* gebildet haben? u. s. w. Daß aber Marcus die beiden anderen nicht benutzt hat, hat sich ja sicher ergeben aus seinem Verhältnisse zu A und aus dem Verhältnisse von A zu den Evangelien des Matthäus und Lukas. Ist also die durchgängige Unabhängigkeit der jetzigen kanonischen Evangelien von einander festgestellt, so will das Zugeständniß Holzmann's auf S. 248., daß Lukas in Rom unsern Marcus, in Palästina unsern Matthäus gesehen haben möge, nichts mehr besagen, hat aber eben deshalb etwas Bedenkliches und Verdächtiges.

Schauen wir auf die Grundlinien der Quellenverhältnisse, wie sie oben gezeichnet worden sind, zurück, so hat Holzmann im Wesentlichen das Richtige getroffen. Denn wenn er eine Quelle statuiert, welche eine rasch aufeinanderfolgende Darstellung des Lebens Jesu, namentlich nach Seiten der *λογα*, enthält, aber ohne principiellen Ausschluß von Redestücken, und eine zweite Quelle, die wesentlich Reden oder Sprüche Christi giebt und bei der das Geschichtliche sich beschränkt auf das zur scenischen Illustration der Reden Wesentliche, so hat Holzmann damit, wie er sich selbst klar bewußt ist, nur das Facit der ganzen langjährigen Arbeit der Evangelienkritik gezogen und ein Resultat ausgesprochen, zu dessen Gewinnung die Tendenzkritik mitarbeitete, dessen Anerkennung sie aber in wohlverstandenen Interesse sich entgegenstellte. Daß zu jenen zwei Hauptquellen noch kleinere schriftliche Aufzeichnungen hinzukommen — was das Wahre an der Diegesentheorie ist — und daß auch der mündlichen Tradition noch ein Einfluß gestattet wird, kann keinem Zweifel mehr unterliegen, seitdem man in den lebendigen Proceß der Evangelienbildung einen Einblick gewonnen hat.

Eine andere, der Natur der Sache nach viel schwierigere Frage ist die, wie diese Quellen zu eruiren und welches ihr ursprünglicher Inhalt und Bestand war. Die Lösung dieser Frage, wie sie Holzmann giebt, leidet an großen Schwierigkeiten. Woher ergiebt sich das Recht, der Quelle A eine Bergpredigt, zwar nicht in der Matthäus'schen, aber doch in der Lukanischen Form, und die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum zuzutheilen? Die oben angeführten Gründe erweisen sich nicht stark genug, um die so nahe liegende und gewichtige Frage genügend zu beantworten, woraus denn bei Marcus die Auslassung jener beiden Stücke, die er in A vorfand, zu erklären sei; war doch Marcus, wie Cap. 4. und 13. zeigen, weder gegen die Aufnahme von Reden, noch auch hat jene Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum Matth. 8. von dogmatischem

Gesichtspunkt etwas für Marcus Bedenkliches, womit sich ihre Auslassung motiviren würde. Ebenso ist die Zuthellung von Matth. 28, 16—20. zu wenig begründet, und das Urtheil: „im Wesentlichen nur so kann der Schluß von A gelaute haben“, erweist sich auf den ersten Blick als zu rasch und gewaltthätig.

Ganz ähnliche Fragen erheben sich auch hinsichtlich der Quelle A; nur sind sie hier von noch eingreifenderer Bedeutung. Wie kommt es doch, daß Matthäus Redestücke ausließ, wie die das Verhältniß des Christen zum Eigenthum betreffenden, auf deren ebionitisirende Färbung vielfach aufmerksam gemacht wird und die dem Pauliner Lukas mehr entgegen sein mußten, als dem Matthäus? und andererseits warum hat der auf vollständiges Sammeln ausgehende Lukas aus A Neben weggelassen, die Matthäus ausnahm und die dem Lukanischen Plan und Geist ganz entsprochen hätten, z. B. Matth. 18, 23—35. von der Sündenvergebung, Matth. 20, 1—16. von den Arbeitern im Weinberg — ein Gleichniß, dessen Bedeutung doch in der Ausgleichung von Gnade und Gerechtigkeit liegt und das in diesen Begriffen sich mit dem Paulinischen Ideenkreis berührt? Da entsteht denn nun doch die Frage, ob die dem Matthäus und Lukas gemeinsam zu Grunde liegende Redequelle sich so wesentlich über den beiden gemeinsamen Schatz von Reden hinaus erstreckt habe, wie Holtmann will, und ob nicht vielmehr die z. B. dem Lukas eigenen größeren Redegruppen, wie Cap. 15. und 16., auf eine ihm eigene, dem Matthäus gar nicht zugängliche Quelle zurückzuführen seien oder ob sie nicht etwa von ihm zuerst der mündlichen Tradition entnommen und zur schriftlichen Fixirung gebracht wurden. Dasselbe müßte in Bezug auf Matthäus gegenüber dem Lukas geltend gemacht werden. Denn es bleibt eine Hauptschwierigkeit der Holtmann'schen Fassung der Redesammlung, daß, wenn sie so ziemlich das Wesentliche der in Lukas und Matthäus befindlichen Redestücke, sowohl der beiden gemeinsamen als auch vieler nur dem Einen von beiden zugehöriger, enthielt, kaum das Princip festgestellt werden kann, das die beiden Evangelisten zur Aufnahme gerade dieser, zur Uebergehung gerade der anderen Stücke bestimmt haben soll. Ein dogmatisches Princip läßt sich nicht durchführen. Denn mit umsichtiger Besonnenheit beurtheilt Holtmann in den §§. 23—25. den dogmatischen Charakter der einzelnen Evangelien, stützt die Ausschreitungen der Tendenzkritik auf ihr Maß zurück und wahrt neben der Anerkennung der die einzelnen Evangelien mehr oder minder gleichmäßig durchziehenden dogmatischen Eigenthümlichkeit ihren gleichwohl historischen Charakter und die Unbefangenheit, die sie in ihrer Abhängigkeit theils von Quelleneinflüssen, theils von der Macht des historischen Eindrucks bekunden. Daher denn in jedem Evangelium sich Züge finden, die von seinem Gesamtstandpunkte mehr oder weniger differiren. Die linguistischen Eigenthümlichkeiten sind aber auch nicht bedeutend und durchschlagend genug, um die quellenmäßige Zusammengehörigkeit der in beiden Evangelien vertheilten Redestücke zur Evidenz zu bringen. Somit ist das Recht zur Vereinigung so verschiedener räumlich und sachlich getrennter Redestücke in einer Quelle nur schwach begründet, und auf die Frage, warum die Vertheilung derselben gerade so und nicht anders geschehen ist, kann nur die unbefriedigende Antwort gegeben werden, daß die Gründe davon nicht mehr zu erkennen seien, daß also dieses Gebiet für uns von der Zufälligkeit beherrscht ist, die wir nur mit Muthmaßungen zu fassen und zu begrenzen vermögen. Daraus ergäbe sich

gegenüber der bisherigen Vorstellung von der Quelle A ein Doppelttes: einmal, daß sie nicht bloß ein corpus der Matthäus'schen Redestücke war; in dieser Form ist die Redesammlung „eine unhaltbare“ (S. 129.); sodann, gegen Holzmänn, daß sie doch auf den dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Redestoff zu beschränken sein wird. Einiges Differente, je Einem von beiden Eigenthümliche, mag dieser Quelle noch angehören, kaum aber bedeutendere und größere Redestücke. Die Form aber der Quelle A — darin ist Referent mit Holzmänn einverstanden — ist in Lukas eher wieder zu erkennen, als in Matthäus, d. h. es war mehr die Form loser Spruchsammlung, der Zusammenstellung wirklicher λόγια, als der Composition ganzer Reden. Vgl. oben S. 360. die Begründung. Man kann sich doch kaum verhehlen, daß die längeren Reden bei Matthäus zu sehr den Charakter einer künstlichen Composition tragen, als daß sie als Ganzes für original gelten könnten; so namentlich die Bergpredigt; lockert sich ja schon in Cap. 6. der Zusammenhang mehr und mehr, bis er in Cap. 7. sich fast ganz auflöst. Außerdem läßt sich die unchronologische Stellung dieser Rede nicht läugnen, sofern ihr reicher und tiefer Inhalt, namentlich auch hinsichtlich der messianischen Selbstbezeugung, ein längeres Wirken Christi voraussetzt, als Matthäus es statuirt; auch hiermit erweist sie sich als Composition, die im Dienste eines schriftstellerischen Planes steht. Darum geben wir darin Holzmänn Recht, daß, wenn die Bergrede in der Quelle A stand, sie nur in der einfacheren und ursprünglicheren Form, in der sie uns bei Lukas entgegentritt, dort gestanden haben kann. Hat sich uns aber oben ihre Zugehörigkeit zu A als schwach begründet und kaum haltbar erwiesen, so werden wir sie lieber der Quelle A zuweisen, in der das Fehlen einer derartigen programmartigen Rede ebenso befremdlich wäre als die Auslassung derselben im kanonischen Marcusevangelium, wenn sie in A stand.

Mag die Holzmänn'sche Auffassung der Quellenverhältnisse immerhin in Einzelfnem noch der Sicherheit der Begründung entbehren und wird sie sich manchen Modificationen nicht entziehen können, so kann sie andererseits manchem Widerspruch, der sich gegen dieselbe erhebt, ausreichenden Widerstand entgegensetzen. Einen Hauptanstoß mag bilden, daß das Evangelium Matthäi einerseits bedeutsamer erscheint, als nach der gewöhnlichen Auffassung, sofern es sich als Werk eines von eigenem Plane und Gedanken getragenen Autors darstellt, der die Fähigkeit hat, überlieferte Stoffe mit wirklicher schriftstellerischer Freiheit zu componiren, andererseits aber eben damit an unmittelbar geschichtlicher Bedeutung zurücktritt hinter A, wie es in Marcus vorliegt, also hinter das Marcusevangelium. In dieser Beziehung macht Holzmänn Ernst mit dem Ergebnisse der Tübinger Schule, welche den eigenthümlichen Pragmatismus des Matthäusevangeliums und den Einfluß desselben auf das Materielle der Geschichte gern hervorhob, dasselbe aber doch für „das der Wirklichkeit am nächsten Kommende“ erklärte, wie auch Hilgenfeld sich noch für die „höchste Ursprünglichkeit“ desselben erklärt. Wenn nun Holzmänn gerade in Anerkennung des ersten Satzes dem zweiten nicht zustimmt, sondern die Ursprünglichkeit der Quelle A, beziehungsweise dem Marcus vindicirt, so hat er damit ein weit positiveres Resultat gewonnen, als die Tübinger Schule, in deren dogmatischer und geschichtlicher Anschauung von den Verhältnissen des Urchristenthums die Geringschätzung des Marcus und das Widersireben gegen seine Priorität einen zureichenden Grund hatte. Holzmänn sucht den Beweis für die geschichtliche Ursprünglichkeit der



Quelle A damit zu geben, daß er nach ihr „ein Lebensbild Jesu“ entwirft, welches in der That zu den schönsten Particen des Buches gehört und worin er die Kunst lebendig auffassender und scharf individualisirender Darstellung in hohem Grade bekundet. Auf Grund der Arbeiten seiner Vorgänger hat hier Holtzmann meines Erachtens den Beweis siegreich durchgeführt, daß Marcus, respective A, trotz seiner scheinbar äußerlichen und zusammenhangslosen Aneinanderreihung der einzelnen Arbeiten „des gewaltigen Tagewerks des Sohnes Gottes“ am meisten Wahrheit und Realität wahrhaft geschichtlicher Entwicklung besitzt. Man vergleiche nur die Art, wie bei Marcus die Messianität Christi in stetiger Allmächtigkeit offenbar wird, mit dem Verhältniß, welches zwischen Matth. 16, 16 f. und 7, 21—23., 10, 22—33., 11, 25—30. stattfindet (S. 433 f.).

Einen anderen Anstoß möchte das Verhältniß der Holtzmann'schen Theorie zur Tradition bilden, sofern er allerdings nicht unbeträchtlich von derselben abweicht. Geradezu verlassen wird die Uebersetzung über die hebräische Grundschrift des kanonischen Matthäus, indem Holtzmann an der griechischen Originalität desselben festhält. Daß diese Tradition sich bilden konnte, erklärt er theils daraus, daß der Apostel Matthäus wirklich ein hebräisches Werk geschrieben hat, nämlich die *λόγια* (S. 270.), theils daraus, daß die Kirchenväter die Angabe des Papias von der hebräischen Grundschrift des Matthäus verwechselten mit der bei den Nazäern vorhandenen aramäischen Bearbeitung des Matthäus, deren Entstehung sie nicht untersuchten. Die Beziehung des Papiasischen Zeugnisses über Matthäus auf das kanonische Matthäusevangelium wird geläugnet, schon weil für Holtzmann die ursprünglich griechische Abfassung desselben außer Zweifel steht, dann aber auch weil es demselben zu sehr an Anschaulichkeit, an Ursprünglichkeit und an Bestimmtheit der einzelnen Angaben z. B. der Zeit fehle, als daß es sich als das Werk eines Augenzeugen auswies (S. 362.). Dagegen stellt er eine positive Beziehung zwischen der Tradition und dem Matthäusevangelium dadurch her, daß er die im Wesentlichen in den kanonischen Matthäus aufgenommenen, obwohl durch schriftstellerische Composition sehr veränderten *λόγια* als ein von dem Apostel Matthäus in hebräischer Sprache abgefaßtes Werk ansieht. Der von Holtzmann bezeichnete Charakter der *λόγια* verträgt sich wohl mit dem Papiasischen *συνοδωτάριον* (al.: *συνογραφάριον*). Und auch die Anerkennung des Papiasischen Zeugnisses über das Marcusevangelium läßt sich rechtfertigen. Denn der Conflict, in den der von Holtzmann betonte geschichtliche und stetige Zusammenhang des Marcusevangeliums mit der Angabe geräth, der Verfasser habe *ὁ μέρτοι τάδε* geschrieben, läßt sich nach S. 253. damit rechtfertigen, daß, was Papias damit an Marcus vermiste, eben „die principielle Anordnung und Realanordnung des ersten Evangeliums“, vielleicht gar des vierten Evangeliums war: ist doch, da die in Marcus herrschende „Ordnung und Zeitfolge erst in neuerer Zeit in Folge sehr eindringender Einzelforschungen“ erwiesen worden ist, nicht zu verwundern, wenn sie von Papias vermist wurde. Ueberhaupt ist mit dem, was Holtzmann über die positive Beziehung des Marcus zu Petrus, des Lukas zu Paulus ausführt, den berechtigten Ansprüchen der Tradition insoweit Genüge gethan, daß man ihm ein zu rasches und hyperkritisches Begeilen über dieselbe nicht zum Vorwurf machen kann.

Nach Allem, was aus unserem Werke mitgetheilt wurde, wird man demselben einen ehrenvollen und bedeutsamen Platz in der reichen Literatur über

die Evangelien nicht absprechen können: theils mit Rücksicht auf die Resultate, die klar und bestimmt ausgesprochen sind, theils mit Rücksicht auf die Art, wie die Untersuchung geführt worden ist. Denn bliebe eine fließendere und abgerundetere Darstellung immerhin zu wünschen und wäre auch in der Anordnung noch größere Einfachheit und Durchsichtigkeit unschwer zu erreichen gewesen, so ist die Frische und Energie in der Auffassung des Gegenstandes und das muthige Feststehen auf ein sicheres Ziel äußerst wohlthuend, und das positive Interesse an Gewinnung wirklich geschichtlicher Resultate, von dem der Verfasser beseelt ist, ermuthigt auch den Leser, ihm durch die complicirten Detailuntersuchungen gern zu folgen bis zu jenen wahrhaft belohnenden Schlußabhandlungen über Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien, §. 27., über den historischen Charakter der synoptischen Geschichtsquellen, §. 28., über das Lebensbild Jesu nach der Quelle A, §. 29., über die synoptischen Wunderberichte, §. 30. Hier erkennen wir das hohe Ziel, das den Verfasser begeistert, nämlich „die Verzeihung an der Möglichkeit, ein Leben Jesu kritisch aufzustellen, durch alle Instanzen hindurch als voreilig und ungerechtfertigt“ zu erweisen und dagegen auf Grund streng historischer Forschung „ein Bild von der Person Jesu zu gewinnen, das in seiner geschichtsmäßigen Lebendigkeit und Naturtreue so überraschend hervorragt über jede aus den drei Sammelwerken kritiklos und aufs Gerathewohl versuchte Composition“.

Lübingen.

Repetent Sanbberger.

### Historische Theologie.

Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte von Dr. Matthias Schneckenburger, weiland ordentlichem Professor der Theologie in Bern. Aus dessen handschriftlichem Nachlaß herausgegeben von Dr. Theodor Vöhlein, Professor an der polytechnischen Schule zu Karlsruhe. Mit einem Vorwort von Dr. K. V. Hundeshagen, Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie in Heidelberg. Mit einer Karte. Frankfurt a. M., Druck und Verlag von H. L. Brönner, 1862. gr. 8°. 256 S.

Der Unterzeichnete freut sich, in dieser Schrift aus dem Nachlaß Schneckenburger's ein Werkchen anzeigen zu dürfen, für dessen Herausgabe das theologische Publicum dem Herrn Dr. Hundeshagen und dem Herrn Prof. Vöhlein sicherlich auch jetzt noch trotz der langen seit Schneckenburger's Tod verflossenen Frist aufrichtigen Dank schuldig ist. Die Schrift umfaßt ungefähr das Gebiet dessen, was man sonst in der Einleitung zur Kirchengeschichte dargestellt findet, so jedoch, daß der Darstellung der damaligen Staats- und Volksgeschichte, zumal der Geschichte des jüdischen Volkes, ein viel größerer Raum geschenkt ist. Das Buch ist aus Vorlesungen entstanden, deren Zweck eben nur der war, den Studirenden ein zusammenfassendes anschauliches Bild des Gesamtzustandes der Zeit als Grundlage für das Verständniß der Geschichte der ersten Zeiten der

christlichen Kirche zu geben; wir haben also von demselben natürlich nicht eingehende Quellenforschungen und Detailuntersuchungen zu erwarten, sondern nur eine übersichtliche Entwicklung des in der Wissenschaft Recipirten, es giebt uns nicht neue Aufschlüsse über einzelne Punkte, sondern zusammenfassende Resultate, es ist ein Buch nicht für die Gelehrten, sondern für die Lernenden. Trotzdem hat es nicht blos den Werth einer compilatorischen Uebersetzung secundärer Geschichtsdarstellungen, sondern es läßt wenigstens auf dem Gebiete des Judenthums überall die Vertrautheit des Verfassers mit den vorhandenen Urkunden erkennen, und die Auffassungen desselben erweisen sich immer als die Frucht umsichtiger und besonnener Erwägung der in Betracht kommenden Momente. In dem langen Zeitraume von wohl 20 Jahren, der seit dem Abschluß des Manuscriptes verflossen ist, hat nun freilich der hier behandelte Gegenstand nach manchen Seiten hin durch eingehende Forschungen (ich erinnere an die Arbeiten von Zeller über die griechische und römische Philosophie, an die Forschungen von Ewald, Dillmann, Dorner, Ritschl) nicht blos bedeutende Bereicherungen, sondern auch da und dort einige Modification der Auffassung erhalten, oder es sind wenigstens Controversen hervorgetreten, die eine erneute Prüfung der Quellen nothwendig machten (vergl. z. B. die Auffassung der jüdischen Secten, zumal der Essener und Therapeuten, und das Gebiet der jüdischen Apokalypstik); und sicherlich hätte auch der Verfasser bei weiterer Uebersetzung des Gegenstandes einige bedeutende Parteen der Geschichte jener Zeit, die im vorliegenden Werk sehr kurz behandelt sind, eingehender erörtert, wie namentlich die Philosophie der Zeit in ihrem Verhältniß zum allgemeinen Zeitbewußtsein und zur neu aufkeimenden christlichen Religion und auf jüdischem Boden die damalige Gestaltung der messianischen Hoffnung in ihren verschiedenen Formen. Dem Herausgeber sind natürlich diese Lücken nicht entgangen; wenn er es aber trotzdem für eine Pietätspflicht gegen den Verfasser angesehen hat, mit Verzichtleistung auf eine förmliche Uebersetzung das Werk möglichst in der ursprünglichen, sei's auch da und dort fragmentarischen, Darstellung unter dem Titel von Vorlesungen dem Publicum darzubieten, so können wir um so mehr mit ihm übereinstimmen, als die in der Schrift niedergelegten Ansichten doch fast durchgängig auch jetzt noch als die in der Wissenschaft geltenden auftreten können, und das Buch wird sicherlich als Hilfsmittel des Studiums dieselben Dienste leisten, welche einst die Vorlesungen geleistet haben. Mit Recht spricht deshalb Hundeshagen im Vorwort die Zuversicht aus, daß „Kenner und Freunde der einschlägigen Geschichtsparteen in Anerkennung des Anspruchs dieser Vorlesungen auf Veröffentlichung selbst so lange nach dem Tode des Verfassers mit ihm übereinstimmen werden.“ „In der Gründlichkeit der Studien, in der geistvollen Auffassung und Gruppierung des Stoffes, in der klaren, durchsichtigen Darstellung der an sich so interessanten Materien wird die Herausgabe ihre genügende Rechtfertigung finden, und es werden diese Vorlesungen auch fernerhin besonders Theologie Studirenden eine willkommene Förderung darbieten.“ In diesen Worten von Hundeshagen können auch wir unser Urtheil zusammenfassen. Von einer eingehenderen Erörterung einzelner Punkte glauben wir Umgang nehmen zu sollen und begnügen uns, nur noch den Standpunkt der Geschichtsbetrachtung zu bezeichnen, auf den der Verfasser sich gestellt hat. Es ist der Standpunkt der

teleologischen Betrachtung, der Anerkennung eines providentiellen Waltens Gottes in der Geschichte. Der Verfasser will zeigen, wie damals wirklich die „Zeit erfüllt war“ für die Erscheinung Christi. In dem Zustand der damaligen heidnischen Welt sieht er einerseits die Vollendung einer zurückgelegten weltgeschichtlichen Entwicklung, andererseits aber auch eine göttlich geleitete Vorbereitung des Bettes, innerhalb dessen sich der Strom der neuen Entwicklung des Christenthums ergießen sollte; darum hebt der Verfasser besonders auch das apologetische Interesse der ganzen Geschichtsdarstellung hervor. So fern er von jenem einseitigen Supranaturalismus steht, der im Interesse der Wahrung der absoluten Neuheit des Christenthums den positiven Einfluß der damaligen Zeit und ihres geistigen Lebens auf die Ausbildung des Christenthums verkennet, so protestirt er doch gegen eine Geschichtsconstruction, welche wie z. B. die Hegel'sche aus dem Zerkleinerungsproceß der alten und zwar der griechisch-römischen Welt unmittelbar das Werden des Christenthums meint erklären zu können. Er sieht in den damaligen Zuständen einen Abschluß der Entwicklung des antiken Lebens, wo sich unter verschiedenen Formen das Bedürfniß nach etwas Neuem in politischer und geistiger Beziehung geltend macht, aber ebenso auch die Unmacht, in einen anderen Zustand zu kommen. Das neue Lebensprincip aber, das in die alte Welt sich eingestaltend eintreten sollte, war eben das Christenthum; dieses — eine Frucht nicht der classischen, sondern der alttestamentlich-jüdischen Entwicklung — war die Religion der Hoffnung und der geistigen Freiheit, welche, dem Bedürfniß und der Empfänglichkeit entgegenkommend, dem subjectiven Geiste Trost und Ersatz für die Schwere des eigenen Daseins bot. Soviel über den historischen Standpunkt des Verfassers. Wir schließen mit dem Wunsche, daß das Buch nicht bloß bei den Theologie Studierenden, sondern auch unter dem größeren Publicum bei weiter Strebenden, die über die Zeit der Entstehung des Christenthums sich orientiren wollen, die dankbare Aufnahme finden möge, die ihm gebührt.

Tübingen.

Repetent Beckh.

Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem codex Sinaiticus, von Dr. E. H. Weissäcker, ordentlichem Professor der evangelischen Theologie in Tübingen. Akademisches Festprogramm zur Feier des Geburtstages des Königs. Tübingen, L. F. Fues, 1863. 4<sup>o</sup>. 50 S.

Die gespannte Erwartung, mit welcher wir der Veröffentlichung des Tischendorf'schen Fundes entgegenzusehen, galt nicht zum wenigsten dem Barnabasbriefe. Sie ist nicht getäuscht worden. Der neue Text dieses Briefes bewährt den Vorzug seines Alters gegenüber den jungen Handschriften, an welche wir bisher gewiesen waren, überall glänzend. Aber in der fehlervollen Gestalt, in welcher er erhalten ist, bietet er auch der Kritik ein weites Feld. Der Unterzeichnete hatte bei der Abfassung der oben genannten Gelegenheitschrift nicht die Absicht, den Text im Ganzen zu prüfen und festzustellen, sondern zunächst nur auf einige wichtige Punkte aufmerksam zu machen, an welchen sich deutlich der Gewinn der Entdeckung für die historische Kritik des Briefes ergibt. Hierbei mußte freilich

auch über die Grenzen des Titels hinaus das historische Verhältniß desselben überhaupt in's Auge gefaßt werden, und so ergab sich eine Erörterung der kirchlichen Verhältnisse, der Zeit der Abfassung, der Benutzung der Evangelien, des Standpunktes des Verfassers, welche den Berichtigungen unseres bisherigen Textes gerecht zu werden versucht. Sind hierbei Vermuthungen nicht zu umgehen, so ist doch unzweifelhaft, daß wir für die Hauptsachen einen festeren Boden gewonnen haben, und ist zu erwarten, daß die Auffassung im Austausch der Meinungen sich sicherer gestalte, als es bisher möglich war. — Die Schrift Hilgenfeld's: „Die Propheten Esra und Daniel“, in welcher S. 70. auf den Barnabasbrief Rücksicht genommen ist, hat der Verfasser erst nach Beendigung des Druckes erhalten.

Tübingen.

C. Weizsäcker.

**Conciliengeschichte.** Nach den Quellen bearbeitet von Dr. Carl Joseph Hefele, ordentlichem öffentlichen Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Freiburg, Herder'sche Verlagshandlung. Erster Band, 1855, 827 S. Zweiter Band, 1856, 938 S. Dritter Band, 1858, 732 S. Vierter Band, 1860, 864 S. Fünfter Band, 1863, 1071 S.

Ueber dieses Werk ist in den Jahrbüchern schon im vorigen Bande (1863. S. 326 ff.) etwas eingehender geredet worden, wenigstens was einen Gegenstand desselben betrifft, in der Abhandlung von Professor Philipp Schaff „über die öcumenischen Concilien“. Wenn der Unterzeichnete hiermit darauf zurückkommt, nachdem dasselbe seither um einen Band weiter vorgerückt ist, so gereicht es ihm nicht nur zum Vergnügen, die Arbeit eines Collegen zu besprechen, sondern er glaubt damit eine Pflicht gegen die Leser der Jahrbücher zu erfüllen, welche unter diesen Anzeigen über die wichtigen Erzeugnisse katholischer Theologie, die nach ihrem wissenschaftlichen Werthe Gemeingut der Confessionen sind, Bericht erwarten müssen. Diese Eigenschaft dürfte kaum ein anderes derartiges Werk in höherem Grade besitzen, als das gegenwärtige. Sein Gegenstand ist ein so wichtiger Theil der Kirchengeschichte, die Bearbeitung desselben füllt so sehr eine Lücke aus, sie ist so sehr im Geiste der Geschichtswissenschaft und mit allen Mitteln ihrer Kritik durchgeführt, daß das Werk sich nicht nur dem Gelehrten, Kirchen- oder Profan-Historiker, bereits unentbehrlich gemacht hat, sondern daß auch das gesammte theologische Publicum evangelischer Seite auf dieses gehaltvolle und lehrreiche kirchenhistorische Werk verwiesen werden darf. Mit der Charakteristik eines wissenschaftlichen Geschichtswerkes ist schon ausgesprochen, daß wir es nicht mit einer confessionellen Tendenz-Arbeit zu thun haben. Näher verhält es sich damit so, daß das Werk zwar in Allem, worin die confessionelle Auffassung sich aussprechen muß, den klaren und entschiedenen katholischen Standpunkt behauptet, daß aber die Controversen mit solcher Objectivität und so reichem Materiale dargestellt zu werden pflegen, daß der evangelische Leser, auch ohne die Quellen selbst einzusehen, mit leichter Mühe sich sein eigenes Urtheil bilden kann, wie denn überhaupt die zugleich maßvolle und erschöpfende Darbietung des gelehrten Materiales, die präcise Fassung der Fragen, die scharf-



sinnige und stets durchsichtige Erörterung auch der verwickeltsten Dinge einen der größten Vorzüge des Werkes bildet. Ebenso sehr aber müssen wir von unserem Standpunkte aus die Unbefangenheit des Urtheiles anerkennen, welche fast in allen Fragen der historischen Kritik kaum größer sein könnte und jeden Protestantentum befriedigen wird. Soweit überdies die vorliegenden Bände der alten Kirchengeschichte zugehören, ist ohnehin das Gebiet, auf welchem die Auffassung sich confessionell verschieden gestaltet, ein beschränktes. Es erweitert sich mit dem Uebergange in das Mittelalter; aber gerade hier werden wir gestehen müssen, daß wir von der katholischen Ansicht der Dinge, welche jenen Zeiten so viel näher steht, am meisten lernen können, auch wo wir grundsätzlich von ihr abweichen.

Bei einem Werke von diesem Umfange kann es die Absicht unserer nach dem Plane der Jahrbücher auf sehr engen Raum begränzten Anzeige nicht sein, eine umfassender auf das Einzelne eingehende Kritik zu geben, wir werden uns wie in ähnlichen Fällen in der Hauptsache auf eine kurze Andeutung beschränken müssen, was dasselbe will und wie es seinen Entwurf durchführt. Der Verfasser beabsichtigte früher (Vb. I. Vorrede S. III.), nur eine Geschichte der allgemeinen Concilien zu schreiben; er überzeugte sich aber, daß hierbei nur ungenügende aphoristische Bilder aus dem reichen Synodalleben der Kirche gegeben werden könnten, und entschloß sich deshalb, seinen Plan auf alle wichtigen Synoden auszudehnen. An der Arbeit selbst sieht man, daß er auch dieses Prädicat nicht im exclusiven Sinne festgehalten hat; er hat sich vielmehr der um so dankenswertheren Aufgabe unterzogen, darunter alle überhaupt historisch gewordenen Synoden zu befassen. Nur das ist mit Recht festgehalten, daß die Behandlung ungleich ist, die wichtigeren ausführlich, die minder wichtigen kürzer dargestellt werden. Der erste Band enthält die Synoden der alten Kirche bis auf die Zeit der zweiten öcumenischen. Den Mittelpunkt bildet also hier die Geschichte der ersten öcumenischen. Ihr gehen in drei Abschnitten voran die der beiden ersten Jahrhunderte, dann die des dritten und endlich die der ersten Zeiten des vierten Jahrhunderts. Zwischen dem ersten und zweiten öcumenischen Concil bildet das von Sardica einen Ruhepunkt und erhält eine eingehendere Behandlung. Die übrigen Synoden vertheilen sich in die Zwischenzeiten zwischen Nicäa und Sardica und zwischen Sardica und Constantinopel. Von den letzteren werden wieder die von Laodicea und Gangra besonders hervorgehoben. Zuletzt ist noch eine Abhandlung der apostolischen canones beigegeben. Die Anlage des Bandes selbst giebt so die Umriffe der ältesten Entwicklung des Synodenwesens. — Der zweite Band geht von der zweiten bis zur fünften öcumenischen Synode, so daß die dritte und vierte die Abschnitte zwischen beiden bilden und die übrigen in die Zwischenzeiten verlegt werden, wobei jedoch die Periode zwischen der vierten und fünften in zwei Bänder zerlegt wird. Mit der fünften werden zugleich die derselben folgenden verwandten Verhandlungen verbunden. Bei diesem Bande ist die Frage, ob es nicht übersichtlicher gewesen wäre, besonders in der Zwischenzeit zwischen der dritten und vierten öcumenischen Synode eine Realzusammenstellung mindestens der Verhandlungen im pelagianischen Streite eintreten zu lassen. — Der dritte Band führt bis zum Tode Carl's des Großen. Zunächst sondern sich hier wieder die sechste und siebente öcumenische Synode, oder die Geschichte der Streitigkeiten über

den Monothelismus und die Bilder aus, und um sie gruppirt sich das übrige Material. Im achten Jahrhundert aber zeigt sich die neue Zeit, welche jetzt begonnen hat, schon daran, daß nun eine andere Art von Eintheilungsgründen erscheint. Das achtzehnte Buch hatte den Bilderstreit und die zweite öcumenische (VII.) Synode von Nicäa behandelt. Das neunzehnte umfaßt die diesen Streit nicht berührenden Synoden von 738 bis 788. Sie zerfallen in 1) die Zeiten des heiligen Bonifacius und 2) die Synoden von 755 bis 788. Das zwanzigste Buch umfaßt die Synoden von 788 bis zum Tode Carl's des Großen 814 in vier Capiteln: 1) der Aoptianismus und die Synoden bis 794; 2) die Betheiligung des Abendlandes am Bilderstreit und die Carolinischen Bülcher; 3) die Synoden von 794 bis zur Kaiserkrönung Carl's; 4) von da bis zu seinem Tode. Jetzt treten die Verhandlungen der allgemeinen Kirche und über allgemeine Gegenstände zurück und dafür die nationalen Synoden hervor, unter ihnen wieder im Vordergrund die fränkischen Reichssynoden. — Der vierte Band geht vom Tode Carl's des Großen bis zum Ende des Papstes Alexander II., umfaßt also das 9., 10. und die größere Hälfte des 11. Jahrhunderts. Zuerst die Zeiten Ludwig's des Frommen und Lothar's I. bis auf die Gottschalk'schen Streitigkeiten, dann diese selbst, ferner die von 860 bis 869, über Lothar, Rothad, Hinkmar von Laon, Photius (größtentheils unter Nicolaus I.), sofort die VIII. öcumenische Synode (lateinischer Zählung) und was ihr folgte, ferner die späteren abendländischen Synoden des 9. und die des 10. Jahrhunderts, darauf in den letzten Büchern dieses Bandes die des 11. Jahrhunderts, und zwar von jetzt an nach den Papstregierungen geordnet. War das synodale Leben in den im vorigen Bande begonnenen Zeiten an die Reichsversammlungen übergegangen, so hat es jetzt wieder einen anderen Halt und Mittelpunkt in dem neu erstarkten Papstthum bekommen. — Der fünfte Band geht von den Anfängen Gregor's VII. bis 1250, also nahezu bis zum Ende der Hohenstaufenzeit. Die Eintheilungsgründe sind der kirchlichen Weltgestaltung gemäß jetzt wieder anderer Art. Die Personen der beiden Päpste Gregor VII. und Innocenz III. ragen hervor, dazwischen das I. allgemeine Lateranconcil und die ihm vorangehenden Streitigkeiten. Aber zwischen diesem und dem Papst Innocenz III. bildet schon den höchsten Eintheilungsgrund der Anfang der hohenstaufischen Kämpfe, und das letzte Buch in diesem Bande nach Innocenz III. führt den Titel: die Zeiten Friedrich's II. — Nach dem ursprünglichen Plane sollte das Werk in fünf Bänden vollendet sein. Niemand, der den Sachen irgendwie näher steht, wird sich verwundern, daß diese Zahl überschritten werden mußte. Im Blicke auf die vielen interessanten und scharfsinnigen Untersuchungen der letzten Bände, welche nur so möglich waren, können wir uns darüber nur freuen.

Wir haben diese Inhaltsübersicht gegeben, weil dieselbe, so dürftig sie ist, doch einigermaßen einen Begriff von der Anlage des Werkes geben kann, mindestens von dem Hauptpunkte, auf welchen es dabei ankommt. Es läßt sich nämlich daraus ersehen, daß die Arbeit des Verfassers nicht nur die neueste im Fache der Conciliengeschichte ist und die veralteten früheren überhaupt in zeitgemäßer Weise ersetzt, sondern daß sie eine neue, von den früheren verschiedene ist in Ansehung ihrer Methode. Diese besteht darin, daß theils die minder bedeutenden Concilien um die wichtigeren gruppirt und die letzteren mit einer

genetischen Darstellung der auf ihnen erörterten Fragen oder, wo es nöthig ist, der Zeitverhältnisse überhaupt verbunden werden, theils aber, wo keine Synoden von solchem Uebergewicht vorhanden sind, das vorhandene synodische Material unter die beherrschenden Momente der Kirchengeschichte der Zeit gestellt wird. Auf diese Weise ist nicht nur die Darstellung im Einzelnen eine genetische, sondern auch das Ganze bekommt einen organischen Charakter; die Conciliengeschichte wird so ein Ausschnitt aus der Kirchengeschichte, welcher stets die allgemeinen Gesichtspunkte und den Proceß der letzteren im Auge behält. Dieß ist die Idee dieses Unternehmens, wodurch dasselbe auch von dieser Seite aus dem Fortschritte der Wissenschaft entspricht und seinen Gegenstand in einer neuen Weise behandelt. Wenn dabei allerdings der Stoff nicht ganz in dieser Anlage aufgeht, sondern in jeder Zeit ein Rest von solchen synodalen Materialien überbleibt, welche sich eben nur in einen gewissen Zeitabschnitt zusammenweisen, aber in demselben nicht gliedern lassen, so liegt dieß in der Natur der Sache, sofern die Synoden in alle möglichen Seiten des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Zeitgeschichte eingreifen, welche den beherrschenden Momenten der Kirchengeschichte ferne stehen. In diesen Partien wird die Conciliengeschichte jederzeit nichts Anderes leisten können als ein Sammelwerk, dessen größeres oder geringeres Verdienst von seinem kritischen Werthe abhängig ist. Will man sich daran stoßen, so müßte man die Idee einer Conciliengeschichte überhaupt verwerfen. Allerdings läßt sich nicht läugnen, daß dieselbe von einer Form des kirchlichen Lebens ausgeht, welche als solche nicht zu den höchsten Gesichtspunkten der Entwicklung der Kirche gehören kann; eben daraus folgt dann, daß unter diesem Gesichtspunkte viel Material zusammenkommt, welches sich gegen die Forderung organischer einheitlicher Verarbeitung spröde erweist. Aber wir möchten deswegen den Gedanken der Conciliengeschichte als eines besonderen Zweiges der Kirchengeschichte keineswegs beseitigt wissen, nicht nur weil die Abhandlung derselben eine herkömmliche und für die Zusammenstellung kirchengeschichtlicher Stoffe äußerst bequeme ist — wiewohl diese praktischen Rücksichten auch ihr Recht haben —, sondern auch weil die synodale Thätigkeit als solche jedenfalls zu eigener Darstellung berechtigt ist. Die ganze höhere Bedeutung der Conciliengeschichte tritt klar hervor, sobald man sich vergegenwärtigt, daß es sich dabei um die Entwicklung dieser merkwürdigen Thätigkeit in der Kirche handelt. Diese aber kann nicht wohl geschildert werden, indem man eben bloß die Form selbst in ihren verschiedenen geschichtlichen Phasen, also die Zusammensetzung der Concilien, ihr Verhältniß zur Kirche, ihre Leitung, den Modus ihrer Beschlüsse, ihre Autorität u. s. w. abhandelt; sondern um ihre Bedeutung zu begreifen, muß der Inhalt der Verhandlungen selbst beigezogen werden, da sich nur hierdurch ermessen läßt, von welcher Bedeutung dieser Factor für die Entwicklung des Dogma's, des Rechtes und der Sitte der Kirche gewesen ist. Gerade dieß ist daher wohl als ein besonderer Vorzug des Hefele'schen Werkes hervorzuheben, daß es die beiden Aufgaben, welche hier in Betracht kommen können, vereinigt; nämlich es sucht die Conciliengeschichte als organischen Bestandtheil der Kirchengeschichte selbst aus und mit der Entwicklung der letzteren vorzuführen und ist doch dabei so umfassend angelegt, daß es zugleich als kritisches Sammelwerk dienen kann. Der Verfasser beschränkt sich in der Vorrede zum fünften Bande über das ihm von mehreren Seiten gewordene Lob,

daß sein Werk als Surrogat für die großen Sammlungen von Mansi und Harduin gelten könne. Es ist gewiß nicht gerecht, wenn man diese Seite in den Vordergrund stellt oder gar als die einzige hervorhebt. Aber der Verfasser wird gewiß nichts dagegen haben, wenn wir sie im Sinne der vorigen Ausführung als einen Vorzug geltend machen, der neben dem wichtigeren doch auch einer ist, und das Buch auch in diesem Sinne für weitere Kreise als ein treffliches Nachschlagebuch empfehlen. Die Beschlüsse der wichtigeren Synoden sind im Urtexte vollständig gegeben und mit Uebersetzung und Commentaren versehen. Bei den minder wichtigen konnte dieß natürlich nicht so durchgeführt werden; hier ist je nach Bedürfniß der Text nur in der Uebersetzung oder nur im Auszuge oder auch nur eine kürzere Inhaltsangabe mitgetheilt. Immer ist so viel gegeben, daß das allgemeine Interesse befriedigt ist und ein eingehenderes für specielle Dinge die nöthigen Winke zur weiteren Orientirung erhält. Bei einem so umfassenden Stoffe wird Niemand die unbillige Forderung einer durchaus gleichmäßigen Behandlung stellen dürfen. Aber es wird auch Niemand verkennen, daß diese erstrebt ist und daß auch der in den späteren Bänden immer mehr anschwellende Stoff die Uebersichtlichkeit kaum vermindert hat. Die Brauchbarkeit des Werkes ist wesentlich gefördert durch treffliche Register.

Ueber die Art, wie der Gedanke einer allgemeinen Conciliengeschichte durchzuführen ist, werden immer Controversen bleiben. Die katholische Kirchengeschichtschreibung hat hierin den leichteren Weg, sofern ihr die Concilien zur Verfassung der Kirche gehören, hiernach ihre bestimmten Normen haben, und die Verschiedenheit der Zeiten doch mehr nur die mehr oder minder vollständige Durchführung dieser Principien, je nach den herrschenden Umständen, darstellt. So hat auch das Hefele'sche Werk der Geschichte selbst eine Abhandlung vorausgeschickt, welche wesentlich sich mit dem kirchlichen Begriffe der Synoden, ihren verschiedenen Arten, ihren Rechten und allgemeinen Formen, sowie besonders der Zählung der als Autorität geltenden öcumenischen Concilien beschäftigt und dadurch den Grund für die folgende Darstellung legt. Dabei werden die Grundsätze über päpstliche Berufung, päpstliches Präsidium und päpstliche Bestätigung für die öcumenischen Synoden vorausgesetzt, der historische Sachverhalt aber mit möglichster Unbefangenheit dargestellt. Freilich kann es dabei nicht fehlen, daß, indem die Stellung Roms zu den öcumenischen Synoden, welche es allmählich erlangt hat, als von Anfang an vorausgesetztes Rechtsverhältniß dasteht, die geschichtliche Entwicklung der Dinge nicht ihr volles Licht erhält. Dieß tritt am stärksten hervor bei den zwei öcumenischen Synoden des vierten Jahrhunderts. Was die von Constantinopel betrifft, so hat der Verfasser mit Recht, alle künstlichen Versuche anderer Darstellung aufgebend, sich darauf zurückgezogen, daß die Lateiner an derselben gar keinen Antheil hatten; sie ist ihm daher zur öcumenischen erst geworden durch die spätere römische Anerkennung. Aber gerade dieses ganze Verhältniß und insbesondere die Geschichte jener Anerkennung zeigt eben deutlich, daß man im vierten Jahrhundert im größten Theile der Kirche nichts davon wußte oder wissen wollte, daß öcumenische Synodalbeschlüsse nicht ohne Rom zu Stande kommen könnten. Nicht günstiger steht es für die fragliche Voraussetzung bei dem ersten aller öcumenischen Concilien, dem Nicänischen. Daß der Kaiser die Nicänische Synode berufen, giebt der Verfasser zu und sucht nur wahrscheinlich zu machen, daß dieß im Einverständniß mit dem



römischen Bischöfe geschehen sei. Das Wichtigste aber, was hierfür vorgebracht werden kann, ist die Angabe der VI. öcumenischen Synode von 680. Kann dieselbe ohnehin kaum einen wirklichen Zeugenwerth beanspruchen, so hebt sich dieß vollends durch die damalige Stellung zu Rom, welche eben eine solche Gefälligkeit erklärt. Nicht besser steht es wohl mit dem Präsidium und der Bestätigung. Das erstere betreffend hält man sich daran, daß der Bischof Hosios unter den Theilnehmern schon von Sokrates vorgegestellt und ihm die beiden anwesenden römischen Priester beigelegt werden, daß Hosios mit diesen aber auch in allen vorhandenen Unterschriftslisten diese Stelle einnehme. Hosios habe also den Bischof von Rom vertreten. Wäre dem so, so wäre es jedenfalls sehr auffallend, daß wir über dieses Verhältniß keine näheren Angaben besitzen. Nach allen übrigen Verhältnissen ist immer noch viel wahrscheinlicher, daß Hosios diese Stelle einnimmt als der Beauftragte des Kaisers. Die lateinischen Unterschriftslisten, welche nach und nach geradezu dahin ergänzt wurden, daß sie jene Stellvertretung aussprechen, verlieren eben dadurch ihren Werth. Hat aber wirklich Sokrates schon eine Liste gelesen, in welcher die römischen Priester vor den großen griechischen Metropolit und ihren Suffraganen unterzeichneten, so folgt auch daraus nichts für die Stellung des Hosios, sondern es erhebt sich bloß, daß unter den Provinzen, welche nach dem kaiserlichen Bevollmächtigten unterschrieben, die von Rom oben an stand, und deßhalb auch die Priester, welche den römischen Bischof vertraten, zuerst kamen. Dieß ist ebenso wahrscheinlich und erklärlich. Aber der Vorrang der einzelnen Provinzen begründet dann noch weitaus kein Präsidium der ersten, und dieß fällt um so gewisser weg, als Eusebius nur von Vorsitzenden in der Mehrheit (*πρὸς πολλοῖς*) weiß. Noch schwächer sind die Beweise dafür, daß die Nicänische Synode eine förmliche römische Bestätigung erhalten habe. Der Verfasser hat überhaupt bei dieser Untersuchung das Verfahren eingeschlagen, daß er von den späteren Zeiten ausgeht und von rückwärts her dann die zweifelhafteren früheren Verhältnisse beleuchtet. Wir unversersts meinen, das reinere geschichtliche Resultat müsse sich ergeben, wenn man, dem Gange der Zeiten folgend, die späteren Verhältnisse sich allmählich entwickeln läßt. Der römische Stuhl hat sich nach und nach seine Autorität und seinen Einfluß auf die allgemeinen Synoden der alten Kirche erworben. Aber weder hat er sie gegründet, noch ist er je der Hauptfactor in ihrer Geschichte geworden. Die Veranstaltung derselben und die Begründung ihrer Rechte ging von der Kaisergewalt, von dem Verhältnisse der Kirche zum Staate aus. Die Entwicklung der Sache selbst war das Werk der griechischen Kirche, des in ihr herrschenden Geistes, der in ihr vorhandenen Kräfte. Die lateinische Kirche ist in den wichtigsten Streitigkeiten der Zeiten doch nur in zweiter Stellung thätig, und nur die innere Schwäche, welche diese Streitigkeiten in der griechischen Kirche erzeugten, brachte es dahin, daß die kluge römische Politik nicht durch ein productives, aber durch ein diplomatisches Eingreifen ein Uebergewicht erlangen konnte. Ueberhaupt kann man wohl sagen, daß das synodale Leben, ein Erzeugniß der alten Kirche in ihrem vorrömischen oder doch noch nicht specifisch-römischen Stadium, vor dem letzteren sichtlich zurückgewichen ist. Die großen Synoden als Knotenpunkte der Kirchengeschichte hören auf. Die Entwicklung der nationalen Synoden, vielfach gemischter Versammlungen, gehen von anderen Factoren aus. Die Papyssynoden des Mittelalters haben bei weitem nicht die



Bedeutung wie die oecumenischen der alten Kirche. Erst als sich das Mittelalter seinem Ende zuneigt, werden die großen Synoden wieder ein erstes Moment für die Geschichte der Kirche, aber auch der Schauplatz der Opposition gegen die Papstherrschaft. Was dieser Bewegung zu Grunde lag, hat die Reformation dann erfüllt. Die katholische Kirche hat, um sich gegen sie abzuschließen, noch einmal den synodalen Weg betreten. Aber je mehr sie sich von dort an wieder in ihrer Eigenthümlichkeit befestigt hat, desto weniger hat sie sich als eine Pflegerin des synodalen Lebens erwiesen. In der griechischen Kirche ist dasselbe unter dem Drucke der Verhältnisse längst erstorben. Die evangelische Kirche führt ihrem Wesen nach zu synodalen Formen, aber nur unter gänzlicher Umgestaltung der alten Begriffe, sowohl was die Bildung und Zusammenfassung als was die Rechte der Synoden betrifft. Die großen Gesichtspunkte für die Geschichte der Concilien müssen naturgemäß andere werden, wenn man dieselben nach unseren Begriffen lediglich als eine historische Erscheinung, deren Bedeutung in der Vergangenheit liegt, betrachtet und hiernach der griechischen Kirche nicht minder wie der lateinischen ihren vollen und unabhängigen Antheil daran zukommen läßt, bei der letzteren aber mit der Entwicklung der Sache zugleich zeigt, wie sie ihren letzten Zielen nach vielmehr darauf gerichtet ist, diesen Factor zu unterdrücken als zu beleben. Indem wir diese Bemerkungen hier aufstellen, wollen wir nur das zum Eingang über das Verhältniß der confessionellen Auffassung Gesagte damit etwas näher erläutern. Der sachliche Werth einer Darstellung von katholischem Standpunkte aus kann durch diesen Unterschied auch für uns nichts verlieren. Die protestantische Auffassung bringt nur neue Gesichtspunkte hinzu, welche in der katholischen den letzten Ausgangspunkten gemäß wegfallen. Die Aufgabe würde sich ihr daher noch etwas anders stellen, eben weil sie das synodale Wesen nicht unter dem Gesichtspunkt einer bestehenden Rechtsordnung, sondern nur unter dem eines wandelbaren Factors der Entwicklungsgeschichte der Kirche betrachten kann.

Der Raum gestattet uns nur noch zerstreute Bemerkungen zu wenigen Einzelheiten aus der reichen Fülle des Ganzen. Im ersten Bande haben wir die lichtvolle Darstellung des Streites über die Kegertaufe hervorzuheben, obwohl wir gegen das Resultat, daß die Kegertaufe (wo die Taufe überall auf die Trinität oder auf Jesum vollzogen war) erst später in die kirchlichen Gewohnheiten eingedrungen sei, Bedenken haben müssen. Die älteste Uebung war hier sicher weniger von Theorien oder bestimmten Principien als von den Umständen geleitet. Man muß daher immer vor Augen behalten, daß die Frage zuerst praktisch war gegenüber den gnostischen Secten, bei welchen doch die allgemeine Verwerfung unangesehen der von ihnen gebrauchten Formeln immer das Natürlichsie war. Als aber auch andere Parteien der Kirche gegenüberstanden, die montanistische und bald die antitrinitarischen, deren Verhältniß ein wesentlich anderes war, war es von selbst gegeben, daß man einen Unterschied machte und denselben principiell begründete. Und zwar ist hierin offenbar die römische Kirche vorangegangen. Denn daß dieselbe die Kegertaufe in allen Fällen ausgeschlossen habe, ist sicher eine gelegentliche Uebertreibung der Gegner, die doch nur scheinbar ist und von ihnen selbst widerlegt wird. Anders wäre es freilich, wenn man nach dem sogenannten Hippolytus ohne Weiteres annehmen dürfte, daß unter Callistus die Kegertaufe überhaupt erst aufgekomen sei. Aber so ausgelegt verwickelt diese Aus-

sage in unaufs löbliche Schwierigkeiten anderer Art. Denn Hippolytus will damit offenbar einen weiteren Vorwurf auf Callistus und die römische Kirche unter demselben bringen. Und wie kommt er selbst mit seinem Kirchenbegriff und seiner Parteilstellung zu der Verwerfung der Keßertaufe? Der Unterzeichnete könnte sich daher immer noch eher entschließen, unter jenem *δεύτερον βάπτισμα* einen eigenthümlichen Ausdruck für eine zweite Buße, vielleicht für eine wirkliche zweite Taufe, in Aehnlichkeit des Ekesaitismus, welche damals von einer Partei gewagt worden wäre, zu finden, obwohl er sich nicht verhehlt, daß eine solche Annahme immer gewagt bleibt. — Den Höhepunkt des ersten Bandes bildet die treffliche Darstellung der Nicänischen Synode. Was den Hauptgegenstand, die dogmatische Verhandlung, betrifft, so werden sich wohl gegen die Charakterisirung der Parteilstellungen Zweifel erheben lassen (S. 273.). Hiernach würden die orthodoxen Bischöfe die rechte, die wenigen eigentlichen Arianer die linke Seite gebildet haben, zwischen ihnen aber ein rechtes und ein linkes Centrum zu erkennen sein, ersteres durch Eusebius von Cäsarea, letzteres durch Eusebius von Nicomedien repräsentirt. Aber die Polemik des Athanasius läßt als den Gegner, welcher ihm am beschwerlichsten und gehässigsten war, deutlich den Eusebius von Cäsarea hervortreten. Seine Stellung kann daher kaum als die des rechten Centrums bezeichnet werden. Er vertritt den Theil der Kirche, welcher, ohne den Arianismus zu begünstigen oder zu theilen, an der Unbestimmtheit, aber noch subordinatianischen Logos-Lehrweise, wie sie gegen den Antiochener Paulus festgestellt worden war, festhalten wollte. Da nun der Arianismus selbst nur sehr wenig Theilnahme fand, so war die eigentliche Opposition auf der Synode, welche auch wohl nur deshalb überwunden wurde, weil ihre Unbestimmtheit jetzt in der Vermittlungsposition überhaupt nicht mehr haltbar war und das soteriologische Interesse der Kirche zu der am weitesten gehenden Lehre vorwärts drängte. Es ist hier einer von den Fällen dogmatischer Stellungen, wo der Kampf zwischen denen, welche sich am nächsten stehen, am bittersten wird, und wo andererseits auch solche persönliche Schwankungen leicht eintreten, wie sie Eusebius zeigt, wenn nämlich ein Standpunkt mehr blos im Festhalten einer älteren Position als in der Durchbildung eines Princips besteht. Was die schnelle Umwandlung im Standpunkte des Kaisers selbst betrifft (S. 280.), so möchten wir dieselbe weniger auf Rechnung verschiedenerartiger Einwirkungen erst durch Eusebius von Nicomedien und dann durch Hosios setzen, als auf die des raschen Blickes des Kaisers, der schnell begriff, auf welcher Seite nach der Lage der Dinge jene imponirende Einheit der Kirche sichergestellt werden könne, für welche er schon in seinen ersten Beziehungen zu der afrikanischen Kirche ein so großes Interesse zeigt und welche wohl für seine ganze Stellung zum Christenthum ein entscheidendes Moment in die Waagschale warf. Was die Entscheidung des Nicänums über die Passahfrage betrifft, so ist der vorliegende Band vor den neuesten Streitverhandlungen über die Geschichte derselben, besonders Hilgenfeld's Schrift über den Passahstreit geschrieben. Wir glauben aber nicht, daß der Verfasser sich durch dieselbe bewogen finden würde, an seinem Urtheile darüber, daß es sich hier in keiner Weise um die ebionitische Passahfeier handelte, etwas zu ändern, wie es denn in der That keine schlagendere Widerlegung des entgegengesetzten Irrthumes geben kann, als der Inhalt des S. 309. bis 311. übersehten kaiserlichen Schreibens. Unter den

Nicänischen Canones erregen das größte Interesse auch in dieser Darstellung die auf die Entwicklung der Kirchenverfassung bezüglichen, zumal der sechste, welcher die Verhältnisse der später sogenannten Patriarchalsitze betrifft. Die Erörterung des Verfassers ist auch hier eine sehr unbefangene, weil er davon ausgeht, es handele sich, was Rom betrifft, keinesfalls um den Primat, sondern nur um seine Patriarchalgewalt. Wir müssen freilich von unserem Standpunkte aus hinzusetzen, daß dann überhaupt der Gedanke an einen damals geschichtlich bestehenden Primat von selbst wegfällt. Aber dieß ist eine schon zu oft und genugsam erörterte Sache, um hier darauf zurückzukommen. Wichtiger ist die Frage, ob der Canon auch ein wirkliches Patriarchat schon in dem Sinne erkennen oder annehmen läßt, daß den Patriarchen nicht nur Bischöfe, sondern Metropolen untergeordnet waren. Dieß scheint nun auch nach des Verfassers gründlicher Beweisführung, welcher sich dafür erklärt, doch noch nicht außer Zweifel gesetzt. Der Canon, nimmt man an, soll schon deswegen von den Patriarchen als höherer hierarchischer Stufe handeln, weil in den beiden vorigen von den Metropolen die Rede gewesen sei. Allein dieß ist nicht im strengen Sinne richtig, da in jenen beiden Canones nicht von den Metropolen überhaupt, sondern von bestimmten Angelegenheiten gesprochen wird, bei welchen sie thätig sind. Der sechste Canon selbst aber ist jener Annahme zunächst wenigstens keineswegs entschieden günstig. Auch dieser Canon stellt keine allgemeinen Regeln auf, sondern er ordnet oder bestätigt die Verhältnisse der alexandrini- schen Kirche, ihre Obergewalt über mehrere Provinzen, welche ihre Analogie an der von Rom habe. Dieß giebt dann weiter Anlaß, auch der *προεστία*, welche die Kirche von Antiochien und andere haben, bestätigend zu gedenken, wobei es sich in jedem Falle um wirkliche Rechte und nicht bloßen Ehrenvorzug handelt. Wenn es hierbei aber heißt: *κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις*, so ist nicht von einzelnen Metropolitankirchen und deren besonderer Stellung, sondern von den Rechten der Metropolitankirchen überhaupt die Rede, welche sich in einzelnen Fällen, wie bei Rom und Alexandrien, über mehrere Provinzen erstrecken können, in der Regel mit der Grenze der Provinz zusammenfallen und auch im ersteren Falle trotz des größeren Sprengels qualitativ dieselben bleiben. Hiernach wäre zwar hier immerhin der Ort, wo der erste Grund zu den Patriarchaten gelegt erscheint, sie wären aber bis jetzt doch nur als hervorragende Metropolitansitze vorhanden. Giebt dieß der Canon, so ist dem gegen- über eine Reihe von Zeugnissen, welche besonders für den alexandrinischen Sprengel das Vorhandensein untergeordneter Metropolen zu beweisen scheinen, allerdings wohl zu prüfen. Aber es ist auch zu beachten, daß dieselben sämtlich aus späterer Zeit sind und ihnen kein gleichzeitiges oder früheres zur Seite steht. Wir können die Frage daher noch nicht für ganz abgeschlossen halten. In jedem Falle aber muß sich die höhere hierarchische Gliederung von da an, in dem neuen Verhältnisse zum Reiche, rasch entwickelt haben.

Da der zweite Band den größten Theil der großen trinitarisch-christologischen Streitigkeiten umfaßt, so giebt er in höchst aner kennenswerther Bearbeitung die für diese Zeiten so hervorragende sogenannte äußere Dogmengeschichte. Diese ist für jene speculativen Dogmen vielfach erschöpfend. Dagegen ist die Geschichte der großen anthropologischen Streitigkeiten des Abendlandes, ebenso die der donatistischen verhältnißmäßig kürzer weggekommen; der Verfasser hat sich

hier mehr auf die Synoden beschränkt und die größeren Einleitungen und Excurse weggelassen. Er selbst scheint dieß, wie aus einer Andeutung in der Vorrede zum V. Bande hervorgeht, nachträglich zu bedauern. Wir vermissen seine präcisen Auseinandersetzungen der Verhältnisse in der Art, wie diese bei den ersterwähnten Streitigkeiten gegeben sind, um so ungerner, als hier auf dem Gebiete des Dogma's selbst die Individualität der abendländischen Kirche in ihr historisches Recht einzutreten beginnt und ihre volle Würdigung verdient. In der Geschichte der christologischen Streitigkeiten ist die Darstellung der Ephesinischen Synode nicht ganz unparteiisch. Cyrill wird um so mehr begünstigt, als derselbe als Legat des römischen Bischofs Cölestin angesehen wird, was er durch sein Verhalten allerdings verdient hat, während er freilich andererseits sicher nicht gemeint war, durch seine Deferenzen seine eigene Herrschsucht zum Opfer zu bringen. Die Eröffnung der Synode vor Ankunft der Antiochener gegen den Protest des Comes ist eine Gewaltthat, die sich mit nichts rechtfertigen läßt und die nächste Ursache für die ganze Reihe schwerer Verwickelungen und gehässiger Handlungen, welche darauf folgten, gebildet hat. Wenn man damals weniger schroff austrat, so konnte man sich nachher die Union ersparen mit ihrer Demüthigung und Halbheit. Aber bei Cyrill ist kaum zu verkennen, daß er um so heftiger austritt, je weniger seine eigene Lehrweise zur Klarheit durchgebildet ist. Andererseits scheint uns die Darstellung nachher beim fünften öcumenischen Concil dem römischen Bischofe Vigilius oder vielmehr den Abendländern, welche hinter ihm standen, nicht gerecht geworden zu sein. Vigilius war zwar nicht Charakter genug, unter den Leiden der Verbannung und der drohenden Gefahr, seinen Sitz auf immer zu verlieren, seine Ansichten zu behaupten, aber es gereicht doch immer der lateinischen Kirche zur hohen Ehre, daß es ihre Bischöfe waren, welche der gehässigen Ketzermacherei, in der sich die Kaiserherrschaft über die Kirche jetzt gefiel und derselben in Glaubenssachen dictirte, kräftigen Widerstand leisteten. Dieß ist gewiß ein größerer Ruhm, als daß Vigilius sich zuletzt mit dem öcumenischen Concil versöhnt hat.

Im dritten Bande haben die monothelitischen Streitigkeiten eine sehr gründliche Darstellung gefunden. Das Verhalten des Papstes Honorius oder vielmehr die Frage nach seiner Orthodorie wird dabei einer durchaus objectiven Untersuchung unterworfen. Es läßt sich gewiß nichts dagegen einwenden, daß seine Erklärungen, verglichen mit der nachher orthodox gewordenen Formel, nicht correct sind, und es ist daher nur zu billigen, wenn dieß offen dargelegt und dann auch an den Erklärungen gegen den Papst nichts bemängelt wird. Eine andere Frage ist freilich, ob wir in dogmengeschichtlicher Betrachtung heutzutage noch berechtigt sind, dem Papste daraus einen Vorwurf zu machen. Dörner hat demselben ein epochemachendes Moment in der Geschichte des Streites zuerkannt. Aber Hefele hat gewiß nicht Unrecht, wenn er ihm innere Inconsequenz und theilweise Unklarheit nachweist. Ist aber nicht eben diese Inconsequenz noch eine gesunde Abwehr des letzten Resultates, welchem man mit vollem Eifer zustimmte, nämlich der klaren Zweiwillenlehre, welche die Person Christi vollends zu einem Werke phantastischer Scholastik gemacht und ihr alle Wahrheit des persönlichen Lebens genommen hat? — Wie die Person Christi allmählich ihren historischen Charakter unter diesen Fortbestimmungen des Dogma's verlor und zu einem unnahbaren Phantasiebild des Glaubens wurde, zeigen am deutlichsten die Be-



weisgründe der Synode von 754 gegen die Bilder, welche freilich in unserer Darstellung etwas gering weggekommen ist. Ist ja hiernach eine Abbildung Christi als solche Euthyrianismus, weil sie Christum darstellen will in dem einen Bild, der doch Gott und Mensch ist, und daher die beiden Naturen zu vermischen strebt. Die Anschauungen dieser Synode sind freilich nicht herrschend geblieben, aber sie zeichnen doch auch in dieser Rücksicht den Standpunkt ihrer Zeit. Die Anfänge des Bilderstreites sind mit großer Sorgfalt untersucht und mit Recht hierbei die bestimmten Hypothesen über die Motive des Kaisers Leo abgewiesen oder doch die Unsicherheit, in welcher wir uns darüber befinden, anerkannt. Will man aber dem Ursprunge des Streites ganz gerecht werden, so muß man anerkennen, daß die zufällige Einleitung desselben überhaupt das Untergeordnete ist gegenüber dem notwendigen Conflict der entgegengesetzten Richtungen. Es war gekünstelt, einen Zusammenhang zwischen dem monotheistischen Streite und dem über die Bilder herausbringen zu wollen, aber der allgemeine Zusammenhang besteht sicherlich zwischen den letzten und den vorigen dogmatischen Kämpfen, daß sich der freiere altgriechische Geist, welcher gegen die Herrschaft der irrationalen Formel im Dogma gekämpft hatte, jetzt noch gegen das mönchisch-abergläubische Christenthum, wie es immer mehr geworden war, empörte und dabei dann auch bis zu dem extremen Verbote der Bilder überhaupt fortging. Freilich war man in demselben Geiste, gegen welchen man ankämpfte, auch wieder selbst befangen. Das kaiserliche Vorgehen aber hat den guten Grund, daß die Schwäche des Staates in dem bekämpften Geiste der Kirche lag oder doch durch denselben vollends besiegelt wurde. — Unter den vielen trefflichen Ausführungen des dritten Bandes ist als besonders hervorragend auch die Geschichte des Ursprunges des Adoptianismus um so mehr hervorzuheben, als dieselbe der Aufhellung bedurfte und neuerlich wieder controvers geworden war.

Im vierten Bande ist die Darstellung der Synoden des neunten Jahrhunderts einer der wichtigsten Beiträge zu der Erforschung der Kirchen- und beziehungsweise Staatengeschichte jener merkwürdigen Zeit, die jetzt so vielfach angebaut wird, und hat auch in Manchem bereits ihre Anerkennung und Benützung gefunden. Die Ansicht über die Unächtheit der Schlußsentenz von der Synode zu Quierzy 849, welche hier Seite 137. zum erstenmale ausgesprochen und begründet ist, hat neuestens auch Noorden (Hinkmar von Reims, Seite 62.) angenommen. Wenn derselbe aber gegen Hefele beifügt, die Synode habe gar keine Verhandlung über die dogmatische Frage vorgenommen, sondern sich begnügt, die Entscheidung der Mainzer Synode aufrecht zu halten, so ist dieß sicher zu viel gesagt, da Hinkmar in seinem Schreiben an Amolo von Lyon ausdrücklich sagt, Gottschalk habe dort nichts Vernünftiges vorzubringen gewußt und auf Fragen gar nicht geantwortet, sondern nur die Anwesenden beschimpft. So tumultuarisch auch daher das Verfahren gewesen sein mag, so geht doch aus diesem hervor, daß man ihn einem Glaubensverböre unterwarf und ihn seine Sache entwickeln ließ. Ueber das Urtheil der Mainzer Synode von 848 giebt der Verfasser Seite 134. selbst zu, daß Raban dem Gottschalk eine Lehre zuschreibe, welche dieser so entschieden und klar nie ausgesprochen habe. Wir werden aber vielmehr festhalten müssen, daß es sich nicht blos um eine Schärfung, sondern geradezu um eine Entstellung handelt. In der That ist es jetzt



ebenso schwer wie damals, eine wirkliche Ketzerei des Gottschalk nachzuweisen, wenn man nur bei den eigenen Erklärungen desselben stehen bleibt und wenn man nicht geradezu die Augustinische Lehre mittreffen will. Der Verfasser sagt zwar Seite 132., wenn Gottschalk die Vorherbestimmung zum Tode ebenso wie die zum Leben als eine absolute bezeichnen wolle, so sei dieß häretisch und nicht dadurch ausgeglichen, daß sie verdammt werden sollen propter ipsorum mala merita. Aber man muß dann vielmehr sagen, daß eben auch die Prädestination ad requiem nicht im strengen Sinne absolut gedacht werden könne, und so schließt Gottschalk's Parallele doch keine wirkliche Abweichung von dem Lehrbegriff ein, den man nicht verläugnen darf. Dieser Band enthält dann auch noch die Zeiten des 11. Jahrhunderts bis zu Gregor VII. hin. Wir werden, je näher wir den großen Entscheidungskämpfen des Papstthums rücken, um so weniger erwarten können, unsere Ansichten hier wieder zu finden. Zu vermessen ist zuweilen, daß die Bedeutung einzelner Momente in dieser Entwicklung nicht hervorgehoben ist; beispielsweise mag angeführt werden, daß die Seligsstädter Beschlüsse von 1022 zwar abgedruckt sind, über den oppositionellen Charakter derselben gegen Rom aber nichts gesagt ist.

Der fünfte Band unterscheidet sich von den früheren dadurch, daß die Conciliengeschichte noch mehr als bisher zur Kirchengeschichte der Zeit mit besonderer Hervorhebung der Synoden geworden ist. Es zeigt sich hier recht auffallend, indem wir in die Zeit der großen Concilien eintreten, die wenigstens die lateinische Kirche wieder als öcumenische zählt, daß dieselben doch einen ganz anderen Charakter haben als die alten öcumenischen. Nicht mehr die großen Glaubensfragen der Kirche, nicht einmal mehr die Verfassungsfragen sind die Triebfeder dieser kirchlichen Thätigkeit, sondern diese Synoden gehören der Zeitgeschichte an, näher der Papstthumsgeschichte. Dieß ist wenigstens das erste Moment, das bei ihnen in Betracht kommt. Selbst bei der vierten Lateransynode, welche am meisten die Art der alten nachgeahmt hat, ist dieser Unterschied doch vorhanden. So sehr es in der Natur der Sache liegt, daß zumal in der Geschichte der Stauferzeit sich uns bei jedem Schritte die Controverse ausdrängt und die Darstellung von römisch-kirchlichem Standpunkte aus eben die der einen Seite ist, so wird doch auch hier Niemand dem Verfasser das Zeugniß versagen können, daß er sich wenigstens durch sein Eingehen in die Gegensätze der Ansichten und ihre Beweismittel überall der möglichsten Objectivität befleißigt habe. Es kommt ihm hier sein meist analytisches Verfahren besonders zu Statten. Vermessen möchten wir auch in diesem Bande hie und da eine nähere Erläuterung des historischen Momentes, welches einzelne Synoden oder Synodalbeschlüsse haben, z. B. bei der Synode von Toulouse 1229. Der Fortsetzung des Werkes ist mit Verlangen entgegenzusehen.

Lüdingen.

E. Weizsäcker.

De prisca refutatione haereseon Origenis nomine ac philosophumenon titulo recens vulgata commentarius Torquati Armellini e societate Jesu. Romae, typis civilitatis catholicae. 1862.

Der Verfasser dieser neuen Untersuchung über den Ursprung der merkwür-

digen Schrift kennt zwar die Literatur, zumal die deutsche, über seinen Gegenstand nur sehr unvollkommen, nicht einmal die Göttinger Ausgabe scheint ihm bekannt geworden zu sein, er hat aber mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn gearbeitet und in einem zwar in Rom, aber nicht eben classisch geschriebenen Latein manches Beachtenswerthe gegeben, wenn auch seine positive Ansicht schwerlich viel Beifall finden wird. Er erklärt sich gegen sämmtliche bisher aufgestellte Ansichten über den Urheber. Hierbei giebt die Widerlegung der Hypothesen von Origenes und Cajus nur das längst Bekannte, und die eingehende Bestreitung der französischen Vermuthung Tertullian's ist wohl unnöthige Mühe. Dagegen hat der Verfasser die Bedenken, welche immer noch gegen Hippolytus vorhanden sind, in neues Licht gestellt. Mit vollem Nachdruck hebt er die Schwierigkeit hervor, daß Hieronymus sollte von der Heimath seines Hippolytus nichts gewußt haben, wenn dieser der in Rom an der via Tiburtina verehrte Märtyrer gewesen wäre. Ueberhaupt sei es im höchsten Grade auffallend, daß die nächste Folgezeit, so auch Eusebius weber gewußt haben, wo der durch seine Schriften so berühmte Hippolytus gewesen, noch daß er diese eigenthümliche kirchliche Stellung eingenommen, wenn er nämlich wirklich der Verfasser unseres Werkes gewesen wäre. Auf das Zusammentreffen der Schrift περί τοῦ πατρός will er bei der Natur dieses Gegenstandes kein großes Gewicht gelegt haben und sucht dagegen dogmatische Verschiedenheit zwischen des Hippolytus Widerlegung Noët's und unserer Schrift nachzuweisen. Die Statue aber sei schwerlich im dritten Jahrhundert zum kirchlichen Gebrauch an jener Stelle aufgestellt gewesen. Sie könne ihrer Beschaffenheit nach auch erst aus dem vierten Jahrhundert sein; und wäre sie selbst auch älter, so treffe dieß doch wahrscheinlich nicht für die Inschrift zu, für welche der Raum der Sigwände anfänglich gar nicht berechnet scheine. Da Hippolytus als Bischof von Portus erst im sechsten Jahrhundert und bei Griechen erscheine, so sei zu vermuthen, daß diese eben damals mit dem römischen Märtyrer Hippolytus bekannt geworden und ihn mit dem Bischof dieses Namens vermischt hätten. So sei dann die Statue an den Begräbnißplatz des Märtyrers gebracht worden. Vielleicht habe man auch jetzt erst die Capelle nach dem Märtyrer benannt, wie solche Doppelbeziehungen auf Kirchenmänner des gleichen Namens in Rom sich auch sonst nachweisen lassen. Wenig historischen Werth habe auch das carmen Prudentii; übrigens könne auch der Märtyrer, nachdem er aus Sardinien zurückgekommen, in späteren Jahren Novatianer geworden sein und dann erst den Zeugenod erlitten haben. Giebt man nun auch das Gewicht dieser Gründe zu, so ist freilich der bedeutendste von ihnen doch wieder von der Art, daß er die in unserer Schrift angeführten Thatsachen überhaupt zweifelhaft machen müßte, wenn dieß möglich wäre. Es ist offenbar nicht schwieriger, zu denken, daß sich die Erinnerung an die Schicksale und Stellung des Bischofs und Märtyrers Hippolytus so bald verloren habe, als, daß überhaupt von dieser so tief eingreifenden Bewegung in der römischen Kirche sich gar keine Erinnerung außerhalb unseres Werkes erhalten hat, daß man insbesondere im Novatianischen Streite gar nicht auf dieselbe zurückkam.

Um nun diese Schwierigkeit zu beseitigen und zugleich die römische Kirche des dritten Jahrhunderts wenigstens von einem weiteren Schisma zu befreien, hat der Verfasser den Weg eingeschlagen, daß er eine jüngere Abfassungszeit des Werkes als die gewöhnlich angenommene wahrscheinlich zu machen sucht und

dasselbe dann dem Novatian' zuschreibt. Das Erstere steht aber auf sehr schwachen Füßen. Die Hauptpunkte sind: a) der Verfasser bezeichne sich als Vorsteher einer Gemeinde (— ἐκκλητοὶ τῆς ἐκκλησίας ὑπ' ἡμῶν γερόμενοι — IX, 12.) nicht gegenüber von Kallistos selbst, sondern nur von dessen διδασκαλεῖον, er sei es also erst nach dem Tode des Kallistos gewesen; aber dieß wird nur erreicht durch die Annahme, daß er, während er von dem späteren Anhange des Kallistos rede, dazwischen immer wieder zur Erläuterung auf diesen selbst zurückgreife; b) das Auftreten des Elkesaiten Alcibiades von Apamea müsse nach dem Fragment aus Origenes' Homilie zum 82. Psalm in Eusebius' Kirchengeschichte 6, 38. berechnet und daher in die Zeit von 246 bis 249 verlegt werden. Allein Origenes redet in jenem Fragment weder mit Namen von Alcibiades noch vom Auftreten der Elkesaiten in Rom, sondern eher nach dem Zusammenhange in Arabien. Die fragliche Zeitbestimmung läßt sich daher auf dieser Seite wohl nicht gewinnen. Ueberdieß lassen es des Origenes Worte zweifelhaft, ob das Auftreten, von welchem er redet, so genau mit der Abfassung dieser Homilie zusammenfällt, und nicht sicherer ist der Schluß aus der Stellung bei Eusebius. Ruht mithin die Bestimmung der Abfassungszeit auf schwachen Füßen, so ist dieß noch mehr der Fall mit der Annahme über den Urheber des Werkes selbst. In der That hat sich der Verfasser darauf beschränken müssen, die Gründe, wonach dieselbe unmöglich scheinen könnte, zu bestreiten, ohne daß er irgend ein anderes positives Merkmal dafür anzuführen vermochte, als was die Verwandtschaft des Schisma's Novatian's mit der Stellung und den Grundsätzen des Urhebers unseres Werkes giebt. Sicher aber treffen alle Gründe, welche er gegen die Hippolytus-Hypothese geltend gemacht hat, die seinige ebenfalls und in noch viel höherem Grade. Nicht nur wird es leicht sein, nachzuweisen, daß die Trinitätslehre beider, des Novatian und des Verfassers unseres Werkes, sich keineswegs deckt, sondern es tritt hier mit vollem und entscheidendem Rechte die Frage auf, wie es möglich sein soll, daß im Novatianischen Streite keine Spur von einer solchen früheren Stellung des Novatian zu Kallistos erhalten wäre. Es ist zwar daher wohl dankenswerth, daß auch diese Hypothese einmal versucht wurde, um so mehr, als auch schon andere Stimmen die spätere Abfassung im Novatianischen Streite vermuthet haben. Das Dunkel aber, welches noch auf dem Ursprung des Werkes liegt, ist dadurch nicht beseitigt.

Außer der kritischen Frage beschäftigt sich nun der Verfasser auch wieder mit der Ehrenrettung des Kallistos. Daß die Beschuldigungen in unserem Werke zum Theil von Parteilidenchaft eingegeben sind, wie z. B. der angebliche Selbstmordsversuch, daß das Verfahren Victor's von dem Verfasser künstlich gedeutet ist, daß wir das audiatur et altera pars auch hier wünschen möchten, leidet keinen Zweifel; aber diese Stimme der altera pars läßt sich eben jetzt nicht durch Conjecturen ersetzen. Wichtiger werden diese Untersuchungen, wo es sich nicht mehr um die Person des Kallistos, sondern die Zustände und die Praxis der römischen Kirche und der Kirche überhaupt handelt. Daß der Verfasser die clerici bigami und trigami auf clerici minorum ordinum reduciren will, läßt sich begreifen, weniger, daß er versucht, der Angabe des Tertullian, daß auch die katholische Kirche Mord und Götzendienst von der Buße ausschließe, ihre Glaubwürdigkeit zu nehmen. Wohl aber wird man ihm Recht geben, daß die Gegner der philosophumena mit der Freigebung der Ehe zwischen Matronen und

Unfreien, überhaupt der Emancipation vom Staatsgesetz den kirchlichen Fortschritt vertraten, der Verfasser derselben aber einen überwundenen damals reactionären Standpunkt.

Erlangen.

C. Weizsäcker.

Die Katechismen der Waldenser und Böhmisches Brüder als Documente ihres wechselseitigen Lehraustausches. Kritische Textausgabe mit kirchen- und literargeschichtlichen Untersuchungen von Gerhard von Jezzschwitz, Dr. und Professor der Theologie. Erlangen, Verlag von Theodor Blasing, 1863. XI und 270 S.

Diese dem Umfange nach kleine, aber inhaltreiche Schrift, welche der Verfasser der theologischen Facultät in Erlangen als Zeichen des Dankes für die ihm verliehene theologische Doctorwürde widmet, reiht sich an die neuesten Untersuchungen über die Waldenser und die Böhmisches Brüder an, theils ergänzend und weiterführend, theils auch berichtigend. Um es kurz zu sagen, der Verfasser sucht zu beweisen, daß dem Katechismus der Waldenser größere Ursprünglichkeit zukomme als dem der Brüder, so daß man also nicht sagen könne, daß er diesem nachgebildet sei.

Der Verfasser beginnt damit, daß er einen möglichst authentischen Text der beiden in Frage stehenden Documente giebt. Was den waldensischen Text betrifft, so hält er sich natürlich im Ganzen an den Dubliner Text, den ich aus einer Handschrift des 16. Jahrhunderts in meinen romanischen Waldensern (S. 438.) habe abdrucken lassen; doch nimmt er Einzelnes aus den Abdrücken bei Perrin und Leger auf, was ihm als authentisch vorkam. Was ganze Sätze betrifft, so hat er recht gethan, sie in Klammern einzuschließen, indem ihre Ursprünglichkeit gar sehr zweifelhaft ist. Auf der anderen Seite hat er Recht gehabt, Frage 54. S. 33. die Worte: *dona de gratia per und servent a lei per oracions*, aufzunehmen, die nur aus Versehen in der Abschrift, die in die Druckerei gekommen ist, weggeblieben. Sodann hat er einige kleine Druckfehler, die ich hatte stehen lassen, angemerkt: *l'esperanera* statt *l'esperanza*. In der deutschen Uebersetzung, die dem waldensischen Text zur Seite steht, habe ich noch folgende kleine Unrichtigkeiten gefunden, die ich mir sogleich herzusetzen erlaube. Frage 6. S. 12: „*car el es e sere reguiardonador de li crescent en si*“, übersetzt der Verfasser: „daß er ist und daß er ein Vergelter ist und sein wird“, indem er sich an die betreffende Bibelstelle hält, die der Katechismus unvollständig anführt. Frage 51. S. 31. ist *aure dona Futurum exactum*. Was den böhmischen Katechismus betrifft, so giebt er den ältesten Druck von 1522, vorhanden in der königlichen Bibliothek zu Dresden. In diesem Drucke fehlt aber die wichtige Frage: „Wie soll man dan eeren“ u. s. w. und die Antwort darauf, welche, weil sie Luthern nicht befriedigt hatte, sammt jener Frage ausgemerzt wurde. Mit Recht hat der Verfasser Frage und Antwort wieder aufgenommen aus den späteren Drucken, die in anderen Dingen weniger zuverlässig sind und namentlich (Fragen 62. 94.) zwei Fragen und zwei Antworten auslassen, die der Verfasser ebenfalls aufnimmt. So haben wir jedenfalls in seiner Recension den dem ursprünglichen sich am meisten annähernden Text.



Der Verfasser beginnt seine Untersuchung mit einer sorgfältigen Vergleichung beider Katechismen, die bekanntlich, bei großer, auffallender Aehnlichkeit in Gedanken und Ausdrücken, ja sogar bei mannichfacher wörtlicher Uebereinstimmung in einer Reihe von Fragen und Antworten, besonders in der ersten Hälfte, nichtobestoweniger besonders in der zweiten Hälfte in manchen Dingen von einander sich auf sehr merkkliche Weise unterscheiden. Durch jene Vergleichung gelangt er zu dem Resultate, daß der waldensische Katechismus durch lichtvollere Anordnung, durch eine in höherem Grade folgerichtige Durchführung der ursprünglichen Anlage betreffend die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung, sich vor dem böhmischen auszeichnet. Hierin müssen wir im Ganzen dem Verfasser beistimmen, im Gegensatz gegen Dieckhoff, der in den genannten Beziehungen dem böhmischen entschieden den Vorzug giebt (die Waldenser im Mittelalter, S. 98. bis 115.). Sowie nun Dieckhoff auf seinem Standpunkte nicht annehmen kann, daß der böhmische Verfasser die waldensische Schrift vor sich gehabt habe, so findet es Jezschwiz, wie er die Sache ansieht, unthunlich, zu behaupten, daß dem waldensischen Verfasser die böhmische Schrift als Vorlage gedient habe. Indessen sieht sich Jezschwiz im Verlaufe der Untersuchung genöthigt, seine Annahme dahin zu modificiren, daß in gewissen Stellen des böhmischen Katechismus ein einfacherer, klarerer Gang beobachtet werde und daß es schwer sei, ihn in die „auffällige Ordnung“ des waldensischen umgegossen zu denken (S. 62. 63.). Ebenso sieht er sich zu der Vermuthung veranlaßt, daß die Waldenser nach ihrer Reformation ihren Katechismus aus dem böhmischen ergänzt haben (S. 66. 237.).

Daraus ergibt sich, daß von dergleichen Dingen die Entscheidung über die Priorität und Ursprünglichkeit des einen oder des anderen Katechismus nicht hergenommen werden kann. Denn es ließe sich ja das vom Verfasser gegen den böhmischen Katechismus vorhin gebrauchte Argument mit ebenso vielem Rechte gegen den waldensischen anwenden. Wir gehen noch einen Schritt weiter und behaupten, daß, wenn sich im waldensischen Katechismus Spuren eines nachreformatorischen Ursprungs finden, die im böhmischen fehlen, jener diesem nachgesetzt werden müsse. Das ist nun allerdings der Fall, was den Text des waldensischen Katechismus bei Perrin, Leger und Brez betrifft, und das ist es hauptsächlich, was Dieckhoff's Urtheil bestimmte. Die Sache hat eine andere Gestalt gewonnen seit der Veröffentlichung des genannten Dubliner Textes, der offenbar vorreformatorisch ist. Daß Frage 50. die *justificacion* angeführt wird, steht dieser Annahme durchaus nicht entgegen, ebenso wenig was von der Erwählung gelehrt wird, wie der Verfasser mit Recht bemerkt. Nun aber lautet die Antwort auf die Frage 46: „*Quanti son li sacrament?*“ bestimmt vorreformatorisch, doch so, daß darin der Uebergang zur Reformation angedeutet wird: „*Dui son necessaris e comun a tuit. Li autre non son de tanta necessita*“, welchen Zusatz allein der Dubliner Text hat. Die sechs Gebote Christi (Frage 21.) entsprechen den ältesten waldensischen Grundsätzen (rom. Wald., S. 226. Anm.); diese Stelle ist also genuin waldensisch; sie findet sich ebenfalls nur im Dubliner Texte.

Damit ist aber keineswegs gesagt, daß der waldensische Katechismus keine Spur böhmischen Einflusses an sich trage, bestimmter gesagt, ohne allen Einfluß böhmischer Quellen entstanden sei. So entspricht gerade jene Stelle von den



Sacramenten der böhmischen Anschauung. Ebenso ist böhmischen Ursprunges die Unterscheidung des Glaubens Frage 10. (S. 92 ff.), der Ausdruck *purgatori soyma* (S. 109.), endlich auch was von der Kirche gelehrt wird (S. 113.). Nun aber zeigt sich die auffallende Erscheinung, daß gerade jene genuin waldensische Stelle, die von den sechs Geboten Christi handelt, im böhmischen Katechismus sich findet (was zu der Vermuthung berechtigt, der Verfasser des letzteren habe den ersten als Vorlage benutzt), und daß die böhmisch klingenden Stellen von den Sacramenten und von der Kirche im böhmischen Katechismus nicht anzu- treffen sind.

Indem nun der Verfasser sich dadurch um so mehr veranlaßt sieht, sich nach einer anderen Vorlage für den waldensischen Katechismus umzusehen, bietet sich ihm die waldensische Schrift vom Antichrist an. Die Vergleichung beider Schriften zeigt, daß zwischen ihnen eine große Verwandtschaft stattfindet in Inhalt und Form, in Gedanken und Ausdrücken, ja selbst in der Frageform. Denn der eine Theil der Schrift vom Antichrist hat dieselbe Form und zwar noch in voll- terem Maße, als es bis dahin erkannt worden ist; es ist das Verdienst des Ver- fassers, das herausgefunden zu haben, indem er als vierte Frage die Worte: „*Per lasquals cosas es cuberta aquesta enequeta?*“ richtig erkannte (Monast. II. p. 338.). Der Zusammenhang zwischen beiden Schriften wird um so deutlicher, da am Ende des Katechismus eine Verweisung auf die Schrift vom Antichrist gemacht zu sein scheint (*e d'aiezo son aduit en antra part abundiant scripturas*, Frage 56.). Dieser Spur nachgehend findet der Verfasser, daß sogar der Titel des Katechismus, *interrogacions menors*, die kleineren Fragen, in Beziehung steht zum Antichrist, der in der That die größeren Fragen, resp. Antworten, ent- hält. Daraus schließt er mit um so größerer Zuversicht, daß dem waldensischen Katechismus keine böhmische Vorlage zu Grunde liege. Er findet andere Prä- missen zur Katechismusbildung in verschiedenen Tractaten der Waldenser, den Erklärungen des Gebetes des Herrn, des Dekalogs, des apostolischen Symbols, und erachtet es um so weniger nöthig, den waldensischen Katechismus aus böh- mischen Quellen abzuleiten. Sofern nun derselbe im Anschlusse an die Schrift vom Antichrist entstanden ist und diese nach anderweitigen Untersuchungen in das Ende des 15. Jahrhunderts, nach 1498, zu setzen ist, so verlegt der Verfasser den Katechismus in dieselbe Zeit oder unmittelbar nachher. Diesen haben nun, seiner Ansicht zufolge, die Böhmischen Brüder benutzt bei der Abfassung ihres Katechismus, die später, zwischen die Jahre 1520 und 1522, zu setzen ist und wovon, nach der Ansicht des Verfassers, Lukas von Prag, der gemeinhin als der Verfasser des Ganzen angegeben wird, nur den zweiten Theil, der sich durch sehr lange und verwickelte Antworten von dem ersten Theile unterscheidet, selbst- ständig aufgesetzt hat, den Theil, der vom waldensischen am meisten sich entfernt. v. Bezschwiz begründet dieses Urtheil durch die Autorität von Gindely, der den Styl des Lukas von Prag dunkel und schwer verständlich nennt.

So scheint nun zwar die Priorität und Ursprünglichkeit des waldensischen Katechismus gegenüber dem böhmischen festgestellt. Allein nach des Verfassers eigenen Angaben ist der Katechismus insofern kein genuin waldensisches Er- zeugniß, als darin Manches zu finden ist, was durchaus nur von den Böhmischen Brüdern entlehnt ist, so die oben erwähnten Stellen vom Glauben, von den Sacramenten, von der Kirche. Schon dieß gebietet uns eine *ἐποχή* des Urtheils

in Beziehung auf die Schlüsse und Vermuthungen des Verfassers. Es kommt dieses hinzu, daß die Schrift vom Antichrist selbst und die zwei anderen Schriften, in deren Zusammenhang sie gehört, unter böhmischem Einflusse entstanden sind, wie ich in den romanischen Waldensern (S. 295. bis 304.) es bewiesen habe. Nicht nur der Grundgedanke dieser Schriften, die völlige Trennung von der römischen Kirche, welcher Grundgedanke im waldensischen Katechismus wiederkehrt, ist nicht waldensisch, sondern böhmisch, sondern auch in anderen Gedanken und in der ganzen Ausdruckweise zeigt sich unverkennbar das böhmische Element, so daß es fast unmöglich ist, anzunehmen, daß zuvörderst die zwei anderen Schriften, die hier neben der vom Antichrist in Betracht kommen, entstanden sind ohne Benutzung böhmischer Vorlagen. Denn wie soll man anders die auffallende Erscheinung erklären, daß die Waldenser plötzlich Schriften verfassen, die von denen, die sie früher verfaßt hatten, in Gedanken, Anschauungen und der ganzen Diction so sehr verschieden sind? Wollte man sich aber mit der Annahme behelfen, daß jene beiden Schriften von den Waldensern selbstständig verfaßt, von den Böhmisken Brüdern im Jahre 1498 aus Piemont nach Böhmen gebracht und daselbst im böhmischen Sinne umgestaltet worden seien, so käme die Sache auf dasselbe hinaus. Von Bedeutung ist die Angabe des Verfassers (S. 174. 175.), daß die Brüder im Jahre 1499 eine Synode hielten, auf der sie die Gründe der Trennung von der römischen Kirche aufs Neue erwogen, und in Confessionen aus dem Jahre 1503 reden sie von einer ausführlichen Schrift, worin die Gründe der Trennung angegeben seien. Es ist daher sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich, daß die Schrift vom Antichrist nicht blos eine Reproduction böhmischer Gedanken und Ausdrucksweisen, welche die Waldenser dieser oder jener böhmischen Schrift entlehnt hätten, sondern daß sie geradezu auf Grundlage einer böhmischen Schrift entstanden ist, welche die Waldenser in eigenthümlicher Verarbeitung sich angeeignet haben mögen. War doch die Productivität der Böhmisken Brüder auf dem schriftstellerischen Gebiete eine sehr bedeutende (S. 142. bis 144.). Im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts zählt Gindely in seiner Geschichte der Böhmisken Brüder etwa sechzig in Böhmen erschienene Schriften, wovon fünfzig allein den Böhmisken Brüdern angehören. Lukas von Prag allein hat nach Gindely mehr als achtzig Schriften verfaßt, und darunter manche von bedeutendem Umfange. Zwischen 1503 und 1508 entstanden zumal eine ziemliche Anzahl von Confessionen. Ueberdies haben wir das Beispiel einer ganzen Anzahl waldensischer Schriften, die als freie Uebersetzungen oder Bearbeitungen böhmischer Schriften entstanden sind. Damit ist freilich nicht bewiesen, daß es sich mit der Schrift vom Antichrist ebenso verhalte; allein, da andere Dinge hinzukommen, ist die Sache wahrscheinlich gemacht.

Wenn wir aber die Schrift vom Antichrist so beurtheilen müssen, wird sich dann das Urtheil über den Katechismus sehr verschieden gestalten können? Wir erkennen vollkommen an, daß der Verfasser einen Zusammenhang zwischen beiden Schriften zuerst nachgewiesen hat. Daß aber der Katechismus im Vergleiche zu der Schrift vom Antichrist, welche größere Fragen oder vielmehr größere Antworten enthält, den Titel „kleinere Fragen“ erhalten habe, das müssen wir, je mehr wir die Sache erwägen, eher eine scharfsinnige als eine glückliche Vermuthung nennen. Denn die Frageform ist für den Antichrist, sofern er keine katechetische Schrift und nicht zu katechetischem Gebrauche bestimmt ist, reine Neben-

sache, nicht aber für den Katechismus; die Frageform eignet auch nur einem bestimmten Theile des Antichrist, währenddem sie, der Natur der Sache gemäß, sich durch den ganzen Katechismus hindurchzieht. So lag es dem Verfasser der letzteren Schrift keineswegs so nahe, den Titel derselben mit Beziehung auf die erstere zu machen. Wenn diese den Titel führte: „Interrogacions majors“, dann verhielte sich die Sache anders. Es ist auch sehr wohl möglich, daß der Ausdruck *menors* im Titel des Katechismus nur das andeuten soll, daß derselbe für die Kleinen, für die Jungen im Glauben, wie die Aufschrift des böhmischen Katechismus vom Jahre 1522 lautet, bestimmt sei. Wir sind aber nicht einmal sicher, daß der Titel *interrogacions menors* von dem Verfasser des Katechismus herrührt; er kann ebenso gut wie der Titel der „*Nobla Loyezon*“ und andere dergleichen Ueberschriften später hinzugekommen sein.

Doch gesetzt auch, daß der Zusammenhang zwischen jenen beiden Schriften sich selbst bis auf die Fassung des Titels des Katechismus erstreckte, so ist damit noch keineswegs bewiesen, daß diesem kein böhmisches Original zu Grunde liegt. Wir haben im Genfer Manuscript Nr. 209. eine ähnliche Erscheinung. Es sind darin mehrere Tractate, die offenbar den Taboriten entlehnt sind — in freier Verarbeitung —; darauf folgt der Tractat von der den Stellvertretern Christi gegebenen Gewalt, welcher nichts Anderes ist als die Uebersetzung des zehnten Capitels des Tractates *de ecclesia* von Johannes Huß (romanische Waldenser, S. 323.). Dieser Tractat ist aber an die genannten angereicht, als ob er ein Theil des Ganzen wäre, mit den Worten: „Nun ist zu reden“ (*Ara es a dire*). Sowie nun der Antichrist wahrscheinlich aus einer böhmischen Quelle geflossen ist, aus welcher die Waldenser mit Freiheit geschöpft haben, — davon thnend und dazu thnend, wie dieß bei anderen Tractaten geschehen ist, — so liegt es nahe, bei dem Katechismus einen ähnlichen Ursprung zu setzen. Steht doch von vornherein fest, daß er Manches enthält, was durchaus nur von den Brüdern zu den Waldensern gelangt ist, wie der Verfasser es uns bereits bewiesen hat. Es handelt sich eigentlich nur noch um die katechetische Form. Da scheint es mir, in Betracht der weiter geschrittenen Bildung der Brüder, das Wahrscheinlichste, daß der erste Gedanke eines katechetischen Lehrbuches für den Unterricht der Jugend unter ihnen, nicht aber unter den Waldensern entstanden ist, wie wir denn überhaupt finden, daß diese in ihrer Literatur — mit Ausnahme der poetischen Stücke — sich an Gegebenes anschließen, dasselbe auf ihren Boden übertragen, es mit ihrem Eigenen vermischend.

Aber wo ist denn die böhmische Quelle des waldensischen Katechismus zu finden? Von der Entscheidung dieser Frage hängt es zwar nicht ab, ob wir die genannte Vermuthung überhaupt machen dürfen; daß sie aber von großer Bedeutung sei, ist von vornherein einleuchtend. So lange man nur den Text bei Perrin, Leger und Brez kannte, war die Entscheidung nicht schwer. Da derselbe bestimmte Spuren nachreformatorischen Ursprungs an sich trägt, so konnte man mit vollem Rechte annehmen, daß er dem böhmischen, wie er uns seit 1522 bekannt ist, nachgebildet sei. Diese Sachlage hat sich geändert seit der Veröffentlichung des Dubliner Textes (siehe oben). Nun spricht der Umstand, daß der böhmische Katechismus die sechs Gebote Christi anführt und zwar mit denselben Worten wie der waldensische (Frage 27) dafür, daß der Verfasser jenes Katechismus diesen vor sich gehabt habe. Wenn der böhmische Katechismus von der

Gerechtigkeit redet, die aus dem Glauben fließt (Frage 70.), während der waldensische durchaus den älteren katholischen Standpunkt in Behandlung dieser Lehre festhält, so spricht dieser Umstand wiederum dafür, daß derselbe nicht nach der Reformation gemacht ist, da sonst kein Grund obgewaltet hätte, diese Lehre nach der katholischen, d. h. älteren waldensischen, Lehrform zu behandeln. Ueberdies ist zu beachten, worauf der Verfasser mit Recht aufmerksam macht, daß der böhmische Katechismus, sowie man ihn etwas genauer betrachtet, sich nicht als ein Werk aus einem Gusse darstellt. Je weiter derselbe vorrückt, desto länger, verwickelter werden die Antworten, so daß man kaum glauben kann, man habe sie der Jugend zum Auswendiglernen aufgegeben. Es ist daher die Vermuthung gegründet, daß der böhmische Katechismus selbst, den wir jetzt haben, nicht der erste böhmische überhaupt ist, daß er vielmehr die Uebersetzung eines älteren böhmischen Originals ist. In seiner jetzigen Gestalt ist er in den J. 1520 bis 1522 verfaßt worden. Demnach müßten wir annehmen, daß ein böhmischer Katechismus aus der Zeit vor 1520 zu Grunde liege. In der That haben wir Nachricht von „Fragen der Kinder“ (eigentlich: kindliche Fragen), aufgesetzt im Kreise der Böhmischn Brüder, nach Gindely von Lukas v. Prag, demselben, welcher nach böhmischen Angaben Verfasser des uns bekannten Katechismus ist. Gegen diese Fragen der Kinder ließen die utraquistischen Priester im J. 1505 einen Tractat ausgehen; somit sind die Fragen der Kinder möglicherweise schon ein paar Jahre vorher geschrieben worden (S. 220. 221.). Es kommt uns, bis auf weiteren Bericht, sehr wahrscheinlich vor, daß diese „Fragen der Kinder“ dem böhmischen Katechismus von 1520 bis 1522 sowie auch dem waldensischen zu Grunde liegen. Sie sind nun in beiden Katechismen eigenthümlich verarbeitet; jeder Theil hat von dem Eigenen hinzugethan und dieses oder jenes ausgelassen, und der Verfasser des böhmischen hat also, wie wir gezeigt haben, Einiges aus dem waldensischen aufgenommen. So sind wir, den Untersuchungen von Jezschwitz folgend, doch bei einem anderen Resultate als er angelangt, nämlich im Ganzen bei demselben Resultate, das sich uns bereits früher ergeben hatte (romanische Waldenser, S. 324.). Wir sind uns aber bewußt, hierbei nicht das Unrige gesucht zu haben; denn anfangs fühlten wir uns durch die Argumentation des Verfassers und besonders durch die genannte scharfsinnige Vermuthung wie überwunden. Ein erneutes Durchgehen des Ganzen hat uns eines Anderen belehrt.

Wir haben uns bei diesem Punkte so lange aufgehalten, weil er in der That den Mittelpunkt der Schrift bildet. Es reiht sich daran eine Erörterung der Beziehungen überhaupt, die zwischen den beiden Partheien stattgefunden haben. An unsere Darstellung in den romanischen Waldensern (S. 289 ff.) anknüpfend, wirft der Verfasser neues Licht auf diese Beziehungen. Auch ihm ergiebt sich wie uns (romanische Waldenser, S. 330.) das Resultat, daß die Waldenser zu den Brüdern, doch mehr im Anfange als später, nicht blos im Verhältnisse des Empfangens, sondern auch in dem des Gebens standen. Mit Recht findet er in dieser Beziehung Gindely's Darstellung lückenhaft. Wir empfehlen diese Parthie seiner Schrift Allen, welche sich über das gegenseitige Verhältniß der Brüder und der Waldenser zu orientiren suchen. Es sind darin Dinge berichtet, die allerdings nicht zur Ehre der Brüder reichen und die nur durch die Noth der Umstände, wozu wir auch den dogmatischen Exklusivismus rechnen, entschuldigt werden können. Was aber das Verhältniß der Brüder zu



der lutherischen Kirche betrifft, wobei sie, wie der Verfasser zeigt, in widersprechende Erklärungen sich verlieren, so muß davon ausgegangen werden, daß sie durch ihre ganze Sinnesart von vornherein mehr auf Seite der reformirten Lehrform gestellt waren und daß die Differenzen zwischen den beiden protestantischen Lehrformen für sie niemals die überwiegende Bedeutung hatten, die ihnen lutherischerseits beigelegt wurde; auch darin bekundet sich eine größere Verwandtschaft mit dem reformirten Geiste.

Zuletzt mögen uns noch folgende kritische Bemerkungen gestattet sein. Der Verfasser findet, wie uns scheint, mit Unrecht, in der Schrift vom Antichrist, da, wo von der „*dona de las gent*“ die Rede ist (Monastier II, 334.), eine Anspielung auf die Herzogin Yolanta (siehe romanische Waldenser, S. 274.). — Wenn er uns die Ansicht zuschreibt, daß die Trilogie von Welt, Fleisch und Teufel auf böhmische Anschauungen hinweise (S. 129.), so ist er vollkommen im Irrthum; wir haben (romanische Waldenser, S. 189.) jene Trilogie angeführt, als der waldensischen Lehrentwicklung, die vom hussitischen Sectenkreise nicht berührt war, angehörig. — Was er (S. 236.) vorbringt, um Gieseler's glückliche Ausgleichung der divergirenden Berichte über die Reise jener zwei Penitenten nach Böhmen im Jahre 1532 zu entkräften, scheint uns nicht genügend (siehe romanische Waldenser, S. 390., und den Artikel „Waldenser“ in der Real-Encyclopädie, Bd. XVII. S. 536.). — Unrichtig ist auch die Anschauung (S. 126.), daß, je mehr eine Parthei sich von der Kirche absondert, sie desto mehr das Bedürfniß fühle, das Bewußtsein der Trennung nicht zu stark werden zu lassen, und daß umgekehrt, je weniger sie thatächlich sich absondert, sie um so mehr sich angetrieben fühle, das Bewußtsein der Differenz zu stärken. Auf die Waldenser findet diese Anschauung am wenigsten Anwendung. — Es ist nicht nöthig, mit dem Verfasser (S. 169. 238.) anzunehmen, daß der Zusatz o. V., d. h. ober Waldenser, zum Titel der Schrift an den König und den Adel von Böhmen (romanische Waldenser, S. 298.) nur erklärt werden könne aus einer in Böhmen erfahrenen Umgestaltung. Die Waldenser haben bis in das 16. Jahrhundert diesen Namen abgelehnt, mit dem allerdings immer mehr ein übler Nebebegriff verbunden worden war. Daher die „*Nobla Leyczon*“ B. 372. dagegen protestirt, sodann die Waldenser der Provence in einem Briefe an die deutschen Protestanten aus dem Jahre 1535; sie geben sich aus als „*eo nomine vulgari Gallorum proverbio infamati, sed ab imperitis, qui eos putabant malefica quaeipiam agitare*“ (siehe Niedner's Zeitschrift 1851), wie denn Vauderie in Frankreich gleichbedeutend war mit arger Unsitlichkeit (siehe auch romanische Waldenser, S. 81. 299.). — Wenn der Verfasser erachtet (S. 121.), daß das lutherische Bekenntniß betreffend die Lehre von der Erwählung den schärfsten Gegensatz zur „reformirten Position“ bilde, so irrt er sich; es könnte solches höchstens von der späteren melanchthonischen Lehrform und von späteren lutherischen Darstellungen behauptet werden. Insofern aber die symbolisch lutherische Lehrform dem Menschen, abgesehen von der rettenden Gnade, alle *facultas applicandi sese ad salutem* abspricht, den Glauben lediglich als Gabe Gottes, als Wirkung seiner Gnade ansieht und in der Erwählung ein den menschlichen Verstand völlig übersteigendes Geheimniß findet, insofern steht jene Lehrform zur „reformirten Position“ in demselben Verhältnisse wie die Beschlüsse der zweiten Synode von Orange im Jahre 529 zu dem Augustinischen Lehr-



begriffe. Auch in jenen Beschlüssen, die bekanntlich von Anhängern Augustin's ausgegangen sind, war ja nicht nur die Prädestination zum Bösen verworfen, sondern es war die Prädestination überhaupt zum Glauben, die Prädestination, wie Augustin sie faßte, mit Stillschweigen übergegangen; hingegen waren, wie in der symbolisch lutherischen Lehrform, so auch in jenen Beschlüssen die anthropologischen und soteriologischen Prämissen der Prädestination (sofern sie den Glauben bedingt) ausgesprochen und nur die prädestinarianische Spitze abgebrochen. Es werden heutiges Tages die Differenzen zwischen beiden protestantischen Confessionen genugsam hervorgehoben, so daß es um so mehr gerechtfertigt erscheinen mag, wenn der Uebertreibung derselben Einhalt gethan wird.

Doch alle unsere kritischen Bemerkungen hindern uns nicht, dem Scharfsinn, der Combinationsgabe, dem regen Forschungsgeiste und den gründlichen Studien des Verfassers unsere volle Anerkennung angebeihen zu lassen. Seine Schrift ist ein werthvoller Beitrag zur Geschichte und Literatur der Waldenser und der Böhmisken Brüder.

Erlangen.

Herzog.

Geschichte der Canstein'schen Bibelanstalt in Halle von Oswald Bertram. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1863. 8<sup>o</sup>. IV und 88 S.

An die im Jahre 1861 erschienene Plath'sche Biographie des Freiherrn Carl Hildebrand von Canstein (angezeigt in den Jahrbüchern Bd. VIII. S. 807.) schließt sich hier, als dankenswerther Beitrag einerseits zur Geschichte der Franke'schen Stiftungen, andererseits zur Geschichte des Bibeldruckes und der Bibelverbreitung, eine ausführliche und auf genauester Sach- und Quellenkenntniß ruhende Geschichte der Canstein'schen Bibelanstalt selbst an, — eines Institutes, welches seit nun mehr als 150 Jahren (gerade 1713 erschien die erste vollständige Großoctav-Ausgabe der ganzen Bibel) für die ganze evangelische Kirche zum Segen geworden ist, und zwar nicht blos durch die Millionen von Bibeln und heiligen Schriften, welche durch die Anstalt selbst in der evangelischen Christenheit verbreitet sind, sondern auch durch ihre Bemühungen für Herstellung eines correcten und einheitlichen Textes der Luther'schen Uebersetzung, worin sie anderen Anstalten vorangegangen. Die Arbeit ist um so erwünschter, da ja gerade jetzt die Canstein'sche Bibelanstalt durch den ihr gewordenen Auftrag einer neuen Textesrevision der Lutherbibel neue Bedeutung erhalten und da die 1827 erschienene, von Hefekiel verfaßte und von Niemeyer herausgegebene Geschichte der Anstalt „mancherlei übersehen und auf Grund älterer Berichte oft auch Irrthümliches nacherzählt hat“. Herr Bertram aber, obgleich „Laie“, wie er sich selbst nennt, war für eine solche Darstellung um so befähigter, da er, einst selbst Waisenknaube und Lehrling in den Franke'schen Stiftungen, seit 1858 als Inspector der Anstalt und Vorsteher der Buchhandlung und Buchdruckerei des Waisenhauses angestellt und somit wie kein Anderer im Besitze des für eine solche Geschichte erforderlichen Materials ist. So werden denn auch die kleinen formellen Mängel der warmen und lebendigen, aber mitunter etwas zu skizzenhaft gehaltenen Darstellung durch den urkundlichen Werth der gegebenen Mittheilungen jedenfalls weit aufgewogen, und bei der innigen Beziehung, in welcher das

Werk der Bibelverbreitung und speciell die Canstein'sche Anstalt zur gesammten theologisch-kirchlichen Entwicklung des 18. und 19. Jahrhunderts steht, nehmen wir keinen Anstand, die kleine Schrift als einen werthvollen Beitrag nicht bloß zur Geschichte der Typographie, sondern auch zur Geschichte der Theologie und Kirche zu bezeichnen.

Es ist in der That ebenso erbaulich als lehrreich, zu sehen, wie auch diese einzelne göttliche Reichsanstalt an dem Senforncharakter des Gottesreiches selbst Theil nimmt, wie sie aus unscheinbaren Anfängen unter mancherlei Schwierigkeiten und Kämpfen zur umfangreichsten und gesegnetsten Wirksamkeit erwächst, wie sie, aus der Wiebergeburth des christlichen Lebens in der Spener-Francke'schen Zeit geboren, selbst wieder eines der wirksamsten Förderungsmittel dieser Wiebergeburth wird, wie das Ebben und Fluthen des evangelisch-christlichen Geistes in den letzten anderthalb Jahrhunderten so gut als der Wechsel der politischen Ereignisse auf die Thätigkeit und das Gedeihen der Bibelanstalt bald hemmend bald fördernd zurückwirkt, wie dann wieder die industriellen und commerciellen Verhältnisse, das Sinken des Geldwerthes, Steigen oder Fallen der Papier- und Lumpenpreise, auf den Fortgang dieses geistlichen Werkes von Einfluß gewesen und wie endlich die großen Fortschritte der Mechanik und Technik, wie die neuen Erfindungen auf dem Gebiete der Typographie und des Maschinenwesens, wie Maschinenpapier, Stereotypie, Stanhope'sche Pressen, Dampfmaschinen und Galvanoplastik hier in unmittelbarster und sichtbarster Weise dem Reiche Gottes und der Kirche Christi dienstbar werden, damit auch hier auf dem Gebiet des Natur- und weltlichen Culturlebens wie auf dem des Geisteslebens das Wort des Apostels zur Wahrheit werde: „*Μάρτα ὑμῶν ἐστίν, ὅπου δὲ Χριστοῦ.*“

Dieß Alles im Einzelnen zu verfolgen, giebt unsere kleine Schrift in ihren ersten Abschnitten Gelegenheit, welche das erste Auftreten des Gedankens der Bibelverbreitung im Spener-Francke'schen Kreise (Seite 1. bis 6.) zeigen, dann das Leben des Freiherrn C. F. von Canstein nach der Plath'schen Schrift kurz erzählen (Seite 7. bis 14.), ferner die Gründung der Bibelanstalt bis zum Tode des Stifters (Seite 15. bis 33.) und die weitere Entwicklung der Bibelanstalt vom Tode des Stifters bis auf unsere Tage (Seite 33. bis 56.), nebst einer Uebersicht über sämmtliche seit Mai 1712 bis Ende 1862 in der Canstein'schen Bibelanstalt gedruckte Ausgaben, deren Gesamtzahl auf 5,224,670 Exemplare sich beläuft (Seite 56.). Der letzte Abschnitt endlich (Seite 57. bis 70.) beschäftigt sich mit der für die praktischen Fragen der Gegenwart zunächst wichtigen Textgeschichte der Canstein'schen Bibelausgaben. Wir sehen, wie da von Anfang an unter Zugrundlegung des damals verbreitetsten Stade'schen Textes vom Jahre 1690, unter Vergleichung theils der originalen Luther'schen Ausgaben, theils des Grundtextes mit großer Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt, wenngleich mit mancherlei Schwankungen und ohne völlig constante kritische Grundsätze, das Ziel verfolgt wurde, „eine deutsche Uebersetzung von der Bibel herauszubringen, die dem Grundtext vor anderen am gemäßeften und demnach den Vorwurf nicht leiden darf, daß die Version Lutheri darin geändert wäre, die man vielmehr auf das Genaueste beibehalten“, wie man aber hinsichtlich der Rechtschreibung und des Sprachgebrauchs fortwährend darauf bedacht war, diese besonders mit Rücksicht auf den Gebrauch in den Schulen, wenngleich mit aller Vorsicht und Behutsamkeit, den Anforderungen der Zeit gemäß einzurichten, gleich fern von jener

radicalen Neuerungsucht, wozu das 18. Jahrhundert, wie von jenen archaisirischen Liebhabereien, wozu ein Theil unserer Zeitgenossen im neunzehnten sich hinneigt. Ueber die Zweckmäßigkeit der Aenderungen im Einzelnen mag ja das Urtheil sehr verschieden sein, im Ganzen aber wird man dem Gutachten R. v. Raumer's und Frommann's nur beistimmen können (Seite 84.), daß die Gansstein'sche Umformung der Luther'schen Bibel im Ganzen sehr besonnen und maßvoll durchgeführt war, daß sie einem wirklichen Bedürfniß der Zeit entgegenkam und daß gerade durch dieses besonnene Maßhalten der Gansstein'sche Bibeltext beinahe das Ansehen einer Art von *textus receptus* in der deutschen Kirche sich erworben hat. Das größte Verdienst aber um die Textgestaltung und Textgeschichte der Lutherbibel hat sich die Gansstein'sche Bibelanstalt neuerdings erworben durch die Herausgabe der kritischen Bibel von Bindseil und Niemeyer, und diese ist es denn auch, welche die Unterlage bildet für die neuesten Vorbereitungen und Vorarbeiten zu Gewinnung einer den Bedürfnissen der Gegenwart genügenden einheitlichen Textgestalt der Lutherbibel. Ein kurzer Bericht über diese Vorarbeiten und der Abdruck einiger darauf bezüglicher Actenstücke (Seite 71. bis 88.) bildet den Schluß des dankenswerthen Schriftchens.

Göttingen.

Wagenmann.

### Systematische Theologie.

Sechs Vorträge über die Person Jesu Christi, gehalten im Saale der Bürgergesellschaft zu Stuttgart im Frühjahr 1863 von Hermann Weiß, Repetenten und Stadtvicar in Stuttgart (nunmehr Diaconus in Baihingen an der Enz). Ingolstadt, Krüll'scher Verlag. VII und 165 S.

Wie an manchen anderen Orten, so hat sich auch in Stuttgart das Bedürfniß vieler in der Gemeinde, und zwar gerade der Gebildeteren, kund gegeben, außer der reichen Erbauung, die ihnen die kirchliche Predigt bietet, auch in einer mehr erkenntnißmäßigen, das Denken in Anspruch nehmenden Weise in die Wahrheiten des Christenthums eingeführt und darin befestigt zu werden, daher schon früher einer und der andere der dortigen Prediger einen Cyclus von Vorträgen apologetischer und dogmatischer Art gehalten hat. Im Winter 1862/63 nun machte ein gewisser Dr. Dult ein momentanes Aufsehen durch ein in eine Trilogie gebrachtes Drama „Jesus“, das er, der Dichter desselben, öffentlich vorlas und worin die Person und Geschichte des Herrn in romanhafter, — wie man hörte, ebenso abgeschmackter als theilweise frivoler Art behandelt war. Wenn wir nicht irren, hat dies den nächsten Anstoß zur Haltung der vorliegenden Vorträge gegeben, und da sie namhafte Theilnahme und warme Anerkennung fanden, so bewog dies den Herrn Verfasser, sie zu veröffentlichen, da er in der christologischen Grundfrage auch eine Zeitfrage erkennt, die die Gegenwart tiefer bewege, als der oberflächliche, von mercantilen oder politischen Interessen völlig occupirte Blick erkennt; einen Beleg hierfür hat seither auch das Erscheinen des Buches von Renan, dieses ächt französischen Schwindlers, und

das so wenig verdiente Aufsehen geliefert, das dasselbe gemacht. — Unser Verfasser stellt sich (siehe Vorrede, Seite VI.) seine Aufgabe so, daß er seine Schrift unter diejenigen gezählt wissen will, „welche den gemeinsamen Erwerb der theologischen Wissenschaft dem gebildeten Theile der Gemeinde zugänglich zu machen bestimmt sind“. Gewiß ein richtiger, ja ein nothwendiger Gedanke; denn alle anderen Wissenschaften geben schließlich ihren Gewinn an das praktische Leben ab und aller Fortschritt der Bildung beruht darauf, daß, was die Wissenschaft errungen, d. h. nicht ihre Arbeit und Mühe, wohl aber der Reinertrag derselben, zum Gemeingut wird; bliebe die Theologie dahinter zurück, so würde sie dem Leben immer ferner zu stehen kommen, wie sie leider überall in dem Grade wirklich dem Leben ferne steht, in welchem sie — ob auch in modernen Formen — Scholastik ist, wo sie um Worte zankt und mit Salbung und Wichtigthuerei über Dinge sich verbreitet, die keinen Menschen von gesundem Verstand interessieren. Nun hat zwar die theologische Wissenschaft stets einen Weg gefunden, um, was sie an Eigenthum sich erworben, auch der Gemeinde nutzbar zu machen; dieser Weg ist in erster Linie die Predigt, in zweiter die Katechese; aus der Predigt und Katechese jeder Zeit können wir sicher auf den Stand der Wissenschaft in derselben schließen. Aber wenn die Wissenschaft — oder was sich so nennt — nicht mehr, wie dies bis ins vorige Jahrhundert im Ganzen der Fall war, ihre allgemeinsten Voraussetzungen mit der Gemeinde unbefangen theilt, wenn sie vielmehr diese Voraussetzungen selber in Anspruch nimmt, dann reichen Predigt und Katechese weit nicht mehr für jenen Zweck aus, denn sie müssen sich auf das *credo* der Gemeinde als ihre feste Basis stützen; alle unsere Predigten ohne Ausnahme haben Wahrheit, volle Wahrheit nur für den, der vorher schon gläubig, wenigstens glaubenswillig ist, und die Katechese muß schlechterdings ein Bekenntniß schon vorfinden, das sie den Unmündigen nur anzueignen hat. Vorträge also, die z. B. die Göttlichkeit Christi erst beweisen sollen, wie man einen wissenschaftlichen, zwingenden Beweis führt, gehören nicht in den Gottesdienst der Gemeinde; ist also ein Bedürfniß der Belehrung über derlei Punkte vorhanden, so muß es im Privatkreise befriedigt werden, wo die Zuhörer nicht als eine ihr Fest, ihren Sonntag feiernde, Erbauung suchende Gemeinde, sondern als eine gebildete Gesellschaft dem Redner gegenüberstehen, der an diesem Ort auch nicht Prediger, sondern einfach Theolog, d. h. in einem bestimmten Fache wissenschaftlich gebildeter Mann, ist. Diesen Unterschied hat unser Verfasser sich vollkommen klar gemacht; auch wo sein Vortrag durch den Inhalt an die Grenze der Predigt geführt wird (z. B. Seite 18. und öfter), behält er diese Grenze doch sicher im Auge. Was er seinen Zuhörern bietet, das sind die aus der gegenwärtigen Theologie und christlichen Wissenschaft überhaupt genommenen apologetischen und dogmatischen Erkenntnisse, die den Glauben der Gemeinde, der Christenheit, an Christus, den Gottes- und Menschensohn, den Heiland der Welt, in seinem unwandelbaren Recht als Wahrheit beweisen. So gelungen wir aber die Anlage und Ausführung nennen müssen, so wenig dürfen wir uns verhehlen, daß auch auf diesem Wege sich der Satz bewährt, daß der Glaube Sache des Willens und darum nicht Resultat mathematischer Demonstration ist. Nicht nur wird, indem man z. B. die Resultate der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft über das literarhistorische Verhältniß der Synoptiker unter



einander und zu Johannes den Zuhörern mittheilt, diesen damit doch immer wieder zugemuthet, auf Trenn' und Glauben hin solche Ergebnisse anzunehmen, deren Richtigkeit sie ja nicht erst prüfen können, sondern die Beweisführung selbst, auch wo sie eingehend gegeben wird, kommt immer an irgend einen Punct, wo doch nur der Wille es ist, der sich dem Eindruck der Wahrheit hingeben muß, wenn volle und freudige Zustimmung erfolgen soll. Das ist jenes residuum, das kein Apologet bewältigen kann, jener Graben, über den endlich doch ein Sprung gewagt werden muß, welchen Sprung zu thun eben das ist, was wir Glauben heißen. Aber dadurch wird der Werth und die Bedeutung solcher Darstellungen nicht herabgesetzt, sondern nur genauer fixirt; denn wenn auch auf die Glaubensvoraussetzung hier wie in der Kirche nicht verzichtet werden kann, so ist es doch gerade für diejenigen, die glauben wollen, die auch vor und mit ihrem Verstande sich Rechenschaft über ihren Glauben zu geben wünschen, vom größten Werth, aus der Hand der Wissenschaft — und zwar nicht einer Scholastik, sondern einer mit der Gesamtbildung der Zeit in lebendigem Zusammenhang stehenden Theologie — die Mittel zu jener Rechenschaft zu empfangen.

Was näher noch den Inhalt der einzelnen Vorträge betrifft, so soll der erste zunächst die Thatsache ins Licht stellen, daß Christus sich in der Weltgeschichte als das herrschende Princip factisch beweiße, daß der Gang der Geschichte und der Stand der Welt diese seine Herrschaft thatsächlich anzuerkennen zwingt. Wir möchten hierzu nur zwei kleine Bemerkungen machen. Erstens scheint der Ausdruck „Herr und König“ doch noch etwas mehr zu sagen, als sofort bewiesen wird; denn Christus könnte als historischer Anfangspunct der Welt eine neue Gestalt gegeben, der ganzen übrigen Weltgeschichte sein Siegel aufgedrückt haben, ohne darum in dem Sinne, in welchem die Gemeinde ihn als Herrn und König preist, d. h. sich unter seiner persönlichen, stets gegenwärtigen Leitung fühlt, der Menschen Herr und König zu sein. Diese fortdauernd persönliche Stellung Christi hätte, glauben wir, noch specieller ins Licht gesetzt werden dürfen. Zweitens kleidet der Herr Verfasser von Seite 7. an seine Darlegung in eine Fiction, daß nämlich Lucian in der anderen Welt immer wieder Nachricht zu erhalten hofft vom Untergang des Christenthums, aber immer wieder getäuscht und beschämt wird durch die Siege desselben. Gegen die Einkleidung selbst erinnern wir nichts, aber der Ausdruck Seite 7: „Ich theile Ihnen eine Geschichte mit, welche mir dieser Tage von durchaus glaubwürdiger Seite erzählt worden ist“, läßt etwas rein Geschichtliches erwarten, und die Täuschung dieser Erwartung thut, wie wir fürchten, der Wirkung dieser Darstellungsform Eintrag. — Die zweite Hälfte des ersten Vortrags führt sofort den Beweis, daß Christus der vollkommene Religionsstifter und damit der geistige Grund und die geistige Kraft der Menschheit sei — Bezeichnungen, die auf den ersten Anblick noch etwas unklar sind, sich jedoch in der Ausführung genügend rechtfertigen. Der zweite und dritte Vortrag haben den geschichtlichen Charakter der Person Christi auf Grund des Neuen Testaments zum Gegenstande, worin der Verfasser seines Ortes die Ansichten der kritischen Schule mittheilt, in einer Weise, an der wir namentlich auch die Pietät zu rühmen haben, womit er von dem verewigten Baur neben aller Bestimmtheit der Antithese gegen dessen Aufstellungen redet. Alles Einzelne freilich konnte nicht zur Sprache kommen, was die durchgängige



Geschichtlichkeit des Johannis-Evangeliums zu einem schwierigen Probleme macht, aber wir glauben, daß es in Vorträgen dieser Art gar nicht möglich ist, alle diese einzelnen Punkte zu erörtern; nur insofern hätte vielleicht noch einiges Weitere nichts geschadet, als der von den Synoptikern ganz verschiedene Gesichtspunct, unter dem Johannes das von ihm Erlebte anschaut, principiell etwas schärfer und umfassender hätte gezeichnet werden können, um dadurch einzelne Differenzen zu erklären und unschädlich zu machen. Aber wir geben zu, daß sich über die größere und geringere Ausdehnung, in welcher dies für den vorliegenden Zweck geschehen soll und kann, gar sehr streiten läßt. Ein guter praktischer Rath ist es jedenfalls, daß Seite 53. die Anweisung gegeben wird, die neutestamentlichen Apokryphen mit den kanonischen Evangelien zu vergleichen, um den Eindruck der Wahrheit von diesen rein und bestimmt zu erhalten. Seite 76 ff. sollte, glauben wir, der Punct nicht ganz übergangen sein, daß Paulus 1 Cor. 15. die ihm gewordene Erscheinung Jesu als Beweis für die Auferstehung desselben in eine Reihe stellt mit den Erscheinungen des Auferstandenen, die den Zwölfen u. s. w. zu Theil geworden waren. Daraus, daß Paulus bei Damascus den Herrn sah, folgt nicht mit Nothwendigkeit, daß derselbe leibhaftig auferstanden war; es müßte also der hieran sich knüpfende Zweifel in Betreff der übrigen Erscheinungen doch noch speciell gelöst werden. — Die drei letzten Vorträge behandeln die dogmatische Seite des Gegenstandes, ausgehend vom Begriff einer Offenbarung, der auf Christus als den vollkommener Mittler zwischen Gott und der Menschheit (Seite 95 ff.) führt, der gleicherweise von Seiten der Menschheit wie von Seiten Gottes aus ein notwendiges Postulat ist. (Eine sehr gute Bemerkung ist Seite 116. in einer Note gemacht, daß nämlich die Eiferer für die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze doch so sehr liberal seien, das Genie von der ebenso unverbrüchlichen sittlichen Weltordnung zu emancipiren.) Diese letzten Vorträge erfordern freilich von Seiten des Zuhörers oder Lesers aus dem Laienstande eine nicht gewöhnliche Aufmerksamkeit, Denkwilligkeit und Denkfähigkeit, aber diejenigen, welchen es mit der Erkenntniß der Wahrheit ein tieferer Ernst ist, thun jedenfalls besser, sie in solchen auf wissenschaftlicher Kenntniß ruhenden Darstellungen als im Labyrinth theosophischer Weisheit zu suchen. Seite 127. beschreibt der Verfasser die in der Fülle der göttlichen Liebe begründete Projection, wodurch der Vater sein eigenes Wesen sich als Sohn gegenüberstellt; wir möchten nur noch darin eine schärfere Durchführung wünschen, daß klar würde, warum diese Projection nur einmal, nur in der Zeugung des Eingeborenen und nicht als ein fortgehender Proceß in infinitum erfolgt. Im letzten Vortrag giebt der Verfasser eine Darstellung der neuesten Christologischen Controversen, in denen sich unter moderner Form die alten Gegensätze wiederholen; Referent glaubt, wenn er solche Vorträge bis an diesen Punct fortgeführt hätte, so würde er es vorgezogen haben, von den verschiedenen Meinungen nur diejenige darzulegen, der er selber zugethan wäre und die sich für solche populäre Darstellung am meisten eignete.

Das Ganze ist ein Werk des gewissenhaftesten Fleißes; man sieht der Arbeit an, daß der Verfasser auch das Schwere sich nicht hat durch erbauliche Rhetorik leicht machen, sondern die Mühe redlich hat auf sich nehmen und zum Ziele führen wollen; die ruhige und doch bestimmte Sprache, die freie Umsicht neben

aller Wärme und Entschiedenheit der Gesinnung werden bei den Lesern so wenig als es bei den Hörern der Fall war, des entsprechenden Eindrucks verfehlen.

Tübingen.

Palmer.

Die christliche Ethik von Ph. Theodor Culmann, protestantischem Pfarrer zu Speyer. Erster Theil. Stuttgart, Druck und Verlag von Joh. Fr. Steinkopf, 1864. VII und 429 S.

Der Verfasser dieses von aller seitherigen Behandlungsweise der theologischen Ethik durchaus abweichenden Werkes ist, als kaum der Druck desselben beendet war, vom irdischen Schauplatz abgerufen worden; was wir also zu sagen haben in Anerkennung oder im Widerspruch, das können wir ihm selber nicht mehr sagen. Wir glauben jedoch, daß Bedenken, die von anderweitigen theologischen Standpunkten aus gegen ihn erhoben werden, wenig Eindruck auf ihn gemacht hätten. Denn obwohl er in der Vorrede (Seite VI.) sagt, daß er noch zu lernen wünsche und daher für wohlbegründeten Tadel dankbarer sein werde, als für unverbientes Lob, so haben wir dennoch allen Grund zu der Annahme, daß er Einreden, die nicht von seinen eigenen Voraussetzungen aus gegen ihn erhoben würden, niemals für wohlbegründet erachten würde, und gerade dies, ihn von seinem eigenen Standort aus zu bekämpfen, wäre in der That schwierig. Denn sein Ideenkreis ist ein so abgerundeter und abgeschlossener, daß das Einzelne seinen festen Halt am Ganzen hat, daher er auch überall in der Weise des Mathematikers zu demonstrieren liebt und mit Wohlgefallen den strikten Zusammenhang seiner Behauptungen ins Licht stellt. Das System, welches er sich angeeignet hat, ist ihm so absolut das richtige, daß alle andere Theologie — namentlich die Schleiermacher'sche, desgleichen die Hofmann'sche — in Nichts zerfällt und selbst die Theologie der Reformatoren und der evangelischen Symbole nur ein guter Anfang, aber nichts weiter ist. Solch ein Auftreten, unterstützt von einer Lebhaftigkeit des Geistes, die alle Wissenschaften und Künste für sich zu citiren weiß, die oft die überraschendsten Combinationen zu machen versteht, die fest in Himmel und Hölle hineingreift und mit ihren Objecten schaltet und waltet, als wäre dem Verfasser das schon gegeben, was nach Seite 331. seines Buches (Note \*) möglich wäre, wenn wir Teleskope für das Ohr hätten, wie wir sie für das Auge haben — nämlich „das heilige Rauschen der Sternenhülle (die Sphärenmusik) zu vernehmen und das Gras wachsen zu hören“ —, solch ein Auftreten hat etwas Imponirendes; überhaupt besitzt der Verfasser von der Magie, die in seinen Ideen eine so große Rolle spielt (nach Seite 285. z. B. ist das wahre Leben lauter Magie), selber ein hinreichendes Maß, um selbst die nüchternsten, für Magie am wenigsten disponirten Leser, zu welchen sich Referent zählt, für eine Weile in seinen Zauberkreis zu bannen, freilich ohne verhindern zu können, daß dieselben mit einem Ruck wieder auf den festen Boden der Wirklichkeit herabsteigen, wo zumal dem Ethiker sein Weg angewiesen ist.

Der Verfasser ist Theosoph; an die Ethik ist er gekommen, wie er in der Vorrede sagt, nicht von der Theologie, sondern von der Philosophie aus; als Philosophen aber erkennt er nicht die in Hegel auslaufende Reihe von Denkern, sondern Jakob Böhme, Franz v. Baader, Neu-Schelling, v. Schaben. Baader

und Schaden sind ihm untrügliche Auctoritäten, deren Philosophie auf wahrer Divination (vgl. z. B. Seite 425. Note) beruht. Wir unsererseits müssen bekennen, daß wir in vielen von den klünnen Behauptungen über Jenseitiges und Diesseitiges, die unser Verfasser theils aus Schriften und Vorlesungen jener Männer mittheilt, theils in derselben „kecken paradoxen Weise“, die er Seite 128. an Franz Baader rühmt, auch selbstständig aufstellt, nicht ein Product des Denkens, also Philosophie, aber auch nicht Prophetie, sondern ein immerhin geistvolles Schaffen einer glühenden Phantasie erkennen; jenes „gläubige Hinein-Imaginiren“, wovon der Verfasser Seite 237. redet, ist der richtige Ausdruck für diese zuversichtlichen Positionen über Dinge, über welche menschlicher Wissenschaft das Behaupten nicht zusteht, über welche auch die Schrift nur solche Andeutungen giebt, aus denen sich noch kein System bilden läßt. Dafür freilich ist bei unserem Verfasser, wie bei allen Theosophen, gesorgt, daß dieser Mangel gedeckt wird; es giebt ja eine pneumatische Auslegung, und wo auch diese nicht ausreicht, da beruft man sich (vgl. Seite 269 ff.) auf die freie Stellung, die der Pneumatiker auch zur Schrift einnimmt; seine Divination ergänzt vollkommen, was dort noch lückenhaft ist. Solche Stellen begegnen uns oft, wo der Verfasser offen gesteht, daß für seine Meinung kein Schriftgrund vorhanden sei, dessenungeachtet weiß er gewiß, daß er Recht hat (Seite 76. 419. 422. und sonst). Wie frei sich der Verfasser von allen uns Andere beengenden Schranken zwischen Beweisbarem und Unbeweisbarem fühlt, davon stoßen wir alle Augenblicke auf Belege; nach ihm fühlt z. B. der Planet, weil er um die Sonne kreisen muß, Tantalusqual (Seite 132.); der Zustand des Adam im Paradiese ist Seite 71. ein permanenter Rausch der Herrlichkeit, aus dem er durch den Sündenfall geweckt wird; alle unsere Nahrungsmittel sind nichts als langsam wirkende Gifte (S. 61.). — Wir haben uns aber hier nicht über die Ansprüche der Theosophie auf wissenschaftliche Geltung auszusprechen; so wenig wir darin, wie in der oft nad stark ausgesprochenen Geringschätzung aller der Theologie, Philosophie, Naturwissenschaft u. s. w., die nicht theosophisch geartet ist, dem Verfasser beistimmen, so sehr ist es uns von Interesse, zu sehen, wie sich von diesem Standpunct aus eine so praktische Disciplin wie die Ethik gestalte. Und in der That, es dürfen sich nicht nur diejenigen, deren geistiger Constitution jenes theosophische Imaginiren zusagt, Glück wünschen, auch diesen Gegenstand mit solch großem Geschick in dieser Weise behandelt zu sehen, sondern auch wir Anderen, denen keine solchen Ablersflügel gewachsen sind, finden darin des Trefflichen und Lehrreichen nicht wenig.

Die Ethik ist dem Verfasser nichts Anderes als die Wissenschaft der Ascese oder (§. 1.) die Wissenschaft der christlichen Lebensregeln, durch deren Befolgung die Menschheit von der Sünde erlöst und zum Bilde Gottes vollendet wird. Diese Definition ist insoweit formell richtig, als sowohl der Zweck des christlichen Handelns fixirt als die Mittel zu diesem Zwecke, also der Charakter des christlichen Handelns selber bestimmt ist. Aber schon an diesem ersten Puncte nimmt der Weg des Verfassers eine von aller sonstigen theologischen Ethik abweichende Richtung. Uns ist die Ascese weit nicht das Ganze, sondern nur ein und zwar untergeordneter Theil der Ethik; wir lassen durch die Ascese den Menschen nicht von der Sünde erlöst und zum Bilde Gottes vollendet werden, son-

bern aller Ascese geht die Erlösung von der Sünde als ein Factum, das von Christus ein- für allemal gethan ist, weit voran, und ebenso ist uns das Bild Gottes in Christus bereits vollendet; aber auch die Aneignung der Erlösung und der in Christo principiell gesetzten Gotteskindschaft, also auch der in ihm wesentlich vorhandenen sittlichen Vollkommenheit durch die That des Glaubens ist nicht Sache der Ascese, d. h. der christlichen Uebung im Guten, sondern geschieht durch die That der Bekehrung, und erst der schon Bekehrte beginnt sofort ascetisch zu verfahren, um das ihm gewordene Heil zu bewahren, die ihm geschenkte geistliche Kraft und Habe zu mehren. Bei dem Verfasser wirkt offenbar, ohne daß er dies in einer oppositionellen Weise hervorkehrte, die alte Methode der Mystik nach, das historische Factum der Heilsgeschichte ins subjective Innere zu verlegen; da geht die Erlösung vor sich durch ein göttlich-menschliches Thun, ein Wirken Gottes im Menschen und des Menschen in Gott, und hier- nach fällt dann allerdings auch schon seine Bekehrung unter die Kategorie der Ascese. Der Verfasser legt im ganzen Werk auf die göttliche Ebenbildlichkeit, d. h. auf seine Vorstellung von derselben, einen ganz außerordentlich hohen Werth; wir müssen, Anderes übergehend, vornehmlich dagegen Einsprache thun, daß er so oft behauptet, die Theologie unserer Kirche habe bis jetzt diesen Begriff gar nie verstanden noch zu würdigen gewußt; uns wenigstens will es scheinen, als ob das, was der Verfasser Weiteres giebt, eigentlich doch nur auf die phantastischen Zuthaten sich beschränke, unter welchen uns dasjenige wahrhaft zum Aergerniß geworden ist, was er über die Schöpfung des Weibes sagt, die ihm Seite 42. eine so fürchtbare Katastrophe ist, daß sie nur überboten wird von dem Tod selbst, dessen Vorstufe sie ist. In dem Worte des Schöpfers, in welchem wir seine Güte und Weisheit verehren: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei“, findet Culmann einen Tadel gegen den Menschen, der „ein Bedürfniß fühle, das er, im Besitze Gottes, niemals hätte fühlen sollen. So wird auch später das Weib nur als die Verkörperung der Leiblichkeit des Mannes betrachtet, eine Entwürdigung, die mit der biblischen, zumal der neutestamentlichen Schätzung des Weibes in grellem Widerspruche steht. Bei diesem Passus wie bei vielen anderen ist uns die Verwandtschaft des Verfassers mit Michael Hahn stark in die Augen gefallen, daher es uns um so mehr wundert, daß er, der neben dem Dreigestirn Böhme, Baader und Schaden doch auch mindere Brüder zu citiren nicht verschmäht, diesen schwäbischen Theosophen völlig ignorirt, der ihm an Kraft der Imagination nichts nachgiebt, so tief der schlichte Landmann in Bezug auf Geschmaç und Kenntnisse unter dem hochgebildeten Theologen steht. Gerade bei Hahn ist auch in Betreff der theosophischen Umsetzung der Ethik in Ascetik Vieles zu lernen.

Wenn nach dem Bemerkten diese Ethik, im Gegensatz zur kirchlichen Lehre, die unsere Erlösung und Heiligung als einen in Christus principiell vollbrachten Act lauterer Gottesgnade erkennt, eher einen pelagianischen Zug haben müßte, in dem Sinne, in welchem derselbe auch der älteren Mystik anhaftet, weshalb unser Verfasser auch das ausschließliche Werthlegen der Reformatoren auf Sündenvergebung als einen noch sehr niederen Standpunct signalisirt (z. B. S. 117., wie auch die kirchliche, „landläufige“ Lehre von der Buße S. 310. sehr gering- schätzig behandelt wird): so hebt sich jener Schein dadurch wieder völlig auf,



daß dem Verfasser auch der Inhalt der gewöhnlichen Moral, eine Lehre vom sittlich Guten, von den Tugenden und deren Motiven u. s. w., etwas sehr Geringses ist. Gleich Seite 3. sagt er: „Das Christenthum will das Sittliche nicht als Zweck, sondern bloß als Mittel“ (womit verglichen werden kann, was Seite 120. steht: „So geschieht wie andere Leute ist auch der Christ, daß er nur opfert, weil es ihm Vortheil bringt“). „Wenn aber die Ethik“, fährt er oben fort, „ihrem historisch-traditionellen Charakter gemäß sich mit der praktischen Seite des Christenthums beschäftigt, so hat sie nicht bloß die Benützung des Mittels, sondern die Erreichung des Zieles darzustellen. Dieses letztere ist ein so überaus Hohes und Herrliches, daß das Sittliche, das Gute, nur ein Minimum von ihm ausmacht.“ Kann so ein christlicher Ethiker vom Guten sprechen? So viel wir auch Physisches in den Begriff der Seligkeit aufnehmen, so hohe Gedanken wir auch vom Genuße Gottes haben mögen: gerade das Christenthum, nämlich nicht das theosophisch gestaltete, sondern das Christenthum der Bibel, der Kirche und der ächten Wissenschaft, muß umgekehrt sagen: das Sittliche ist das Höchste darin, wie im christlichen Gottesbegriffe das sittliche Attribut der Liebe das höchste ist. In ähnlichem Tone wie vorhin redet der Verfasser Seite 125: „Was fragen wir nach christlichen Tugenden und Bethätigungen? Unsere Seele dürstet nach dem lebendigen Gott“; Seite 196: „Gott ist es wahrlich nicht darum zu thun, daß diese oder jene christlichen Werke geschehen, denn wenn er das wollte, könnte er sich ja allerhand schöne Thaten und Geschichten auf eine Wolkenwand hinaubern.“ Und Geschichten auf eine Wolkenwand gemalt sollten der Ersatz sein für jenen Fleiß in guten Werken, durch den nach Tit. 2, 14. sich der Zweck erfüllt, um dessen willen Christus sich ein Volk zum Eigenthume gereinigt hat? Wie Seite 125. die Dankbarkeit, so werden Seite 318. die „laubläufigen erbaulichen Heiligungsmotive“ überhaupt ziemlich wegwerfend behandelt. Wir möchten auch nicht sagen, was der Verfasser Seite 374. ausspricht, daß das Reich Gottes nicht wiedergeborene Gotteskinder, sondern Kraftmenschen brauche; zur rechten Zeit, meinen wir, sind auch die rechten Kraftmenschen noch immer gekommen, die Ethik aber hat nicht Propheten zu zeugen; es giebt bereits Kraftmenschen, denen viel eher zu wünschen wäre, daß sie etwas von der Einfalt und Demuth eines Gotteskinds hätten. — An die Stelle der sonstigen ethischen Grundbegriffe tritt hier der Satz, daß, wie alles Leben Assimilirung ist (Seite 350.), wie Himmel und Hölle Assimilirungs-Objecte sind (Seite 417.), so die gesammte Heiligung des Menschen nichts als ein Assimilationsproceß ist (Seite 314.). Im Menschen, als zu Gottes Ebenbild geschaffen, ist nämlich als Haupt- und Grundtrieb vorhanden der Gottes hunger, eine Kategorie, die der Verfasser viel besser bei Goethe, bei Byron erkannt und ausgesprochen findet, als bei irgend welchen Lehrern der Kirche. Diesen Gottes hunger zu stillen, die innere Leere mit Gott zu füllen, das ist der Zweck und Inhalt des sittlichen Thuns, und die Tugendstufen, die der Verfasser unterscheidet, die für ihn sogar den Eintheilungsgrund zum ersten Haupttheil abgeben, unterscheiden sich eben dadurch, daß auf jeder höheren Stufe jene Ausfüllung der inneren Leere durch Gottes Fülle weiter fortgeschritten ist, Mensch und Gott mehr identisch geworden sind. Auf der ersten Stufe treibt die „in jeder Menschenseele liegende Vater-Hypothese zum Sohne hin“ (Seite 93.); unter



dieser Rubrik — dem Zug des Vaters zum Sohne — kommen die Lehren von Buße und Glauben nebst den dieser Stufe anhaftenden Gefahren, Halbheit der Buße, Schwäche des Glaubens, Reizbarkeit des Gewissens, zur Sprache. Jene Vater-Hypothese hat nämlich auch der Sündenfall nicht zu zerstören vermocht, den Sohn dagegen muß der sündige Mensch erst gewinnen. Er gewinnt ihn wirklich auf der zweiten Stufe, welche gekennzeichnet wird als Assimilirung des Sohnes. Hier kommen die Lehren vom Gebet und vom christlichen Wirken als Mittel der Assimilirung vor (wir haben vielmehr gemeint, was man mit diesem unschönen Wort „Assimilirung“ bezeichnen könne, das geschehe vielmehr durch den Glauben, vgl. Eph. 4, 17.; Gal. 2, 20), sofort als Objecte der Assimilirung die Kirche, das Schriftwort, das heilige Abendmahl, d. h. in diesen allen ja eigentlich Christus. Wozu dann ebenfalls eine Darlegung der auf dieser Stufe drohenden Gefahren kommt — Gewohnheitsfrömmigkeit, Hochmuth, Kleinmuth, falsche Freiheit und Geselligkeit. Endlich auf der dritten Stufe ist der Mensch im Besitze des heiligen Geistes, Leben, Liebe, Licht erfüllt ihn; dahin kann ihn die Kirche, wie sie jetzt ist, nicht begleiten, denn sie hat keine Propheten mehr; Alles, was sie fürs Reich Gottes thut, ihre Reformbestrebungen in Cultus, Verfassung u. s. w. sind bloße „Säckelchen“ (S. 411.), mit denen nichts geholfen ist. Natürlich laufen diese Erörterungen auf einen sehr ausgeprägten Chiasmus hinaus. Diesen drei Tugendsufen entsprechen noch drei Lasterstufen: das Ignoriren Gottes, die Gottesfurcht und der Gotteshaß; auf der zweiten dieser Stufen zum Abgrund sieht der Verfasser (Seite 409 ff.) unsere Zeit angekommen. Die Darstellung der dritten umfaßt zugleich die Lehre von der Verdammniß, der Ewigkeit der Höllestrafen. — Bis hierher ist das Werk vollendet. In einem zweiten Bande, von dem wir nicht wissen, ob der Verfasser ihn druckfertig hinterlassen hat, beabsichtigte er das zu geben, was wir etwa gemeinbin eine specielle Moral nennen würden, eine Lehre (Seite 94.) von den Regeln für die natürlichen Triebe, deren Entwicklung mit der des Grundtriebes parallel läuft.

Es ist in dem engen Raum einer Recension nicht möglich, das Einzelne zu verfolgen und die vielen wirklich prächtigen Gedanken, daneben aber das nicht minder Viele herauszubeheben, dem wir ein entschiedenstes *quod nego* entgegenzusetzen haben; wir müssen uns begnügen, unsere Bedenken gegen diese ganze Art, die Ethik zu behandeln, in folgenden wenigen Sätzen niederzulegen. Erstens scheint uns jener Grundtrieb, den der Verfasser Gottesdunger nennt, auch so weit wir seine Existenz anerkennen, vielmehr der religiöse, nicht aber der sittliche Grundtrieb zu sein. Jener trifft zwar in seinem Objecte, dem Unendlichen, mit diesem zusammen, denn was dem religiösen Menschen das Object der Anbetung ist, das ist dem sittlichen das höchste Gut; aber gerade das Christenthum lehrt, daß das höchste Gut nicht erst durch sittliches Thun angeeignet wird, sondern daß es dem im Glauben sich öffnenden Gemüthe dargeboten und zugeeignet wird, und nun erst auf Grund dieses Heilsbesitzes beginnt der sittliche Trieb seine aufs Handeln, aufs Darstellen und Wirken gerichtete Kraft zu entwickeln. Jene Unterscheidung macht die mystische Theologie nicht, daher aber gelangt sie auch, wie *Figura* zeigt, gar nicht zur gerechten Würdigung des Sittlichen in seinem Unterschied vom Religiösen. Zweitens: so wahr es ist, daß der Mensch nur, wenn er Gott findet und denselben ebenso in ihm wirkend wie über

ihm waltend weiß, zur Ruhe, zum inneren Gleichgewicht, zur Harmonie mit sich selber kommt, so mißfällig ist uns die hierfür gewählte Bezeichnung „Gotteshunger“. Dem Verfasser gefällt dieses monströse Wort, theils weil er überhaupt möglichst drastische Ausdrücke liebt (Seite 34. redet er von den heiligen Spirituosen, die den paradiesischen Menschen trunken machen sollten; Seite 173. wird gesagt: „Wir müssen Bäume der Gerechtigkeit werden, die gleichsam keine Früchte, sondern unmittelbar schon den daraus gebrannten Spiritus geben“; dahin gehören auch die Ausdrücke: Gottesdruck, Gotteslast [Seite 400. 285.], Eifersucht Gottes [S. 137.]; „Gott muß in der That erst Handschuhe anziehen, wenn er den unreinen Menschen anfassen will“), eine Redeweise, die beim Verfasser keineswegs nur Rhetorik ist, sondern ihre Quelle darin hat, daß er gleich allen Theosophen alles Geistige und darum auch alles Ethische verleiht, ein materialistischer Zug, der auf der Identificirung des Materiellen mit dem Reellen beruht (so ist ihm Seite 36. der heilige Geist ein imponderables Fluidum; Seite 99. wird die Buße chemisch analysirt; Seite 108. verdrückt sich der Wille; Seite 141. wiederholt sich bei gewissen Glaubenszuständen „das Gefühl eines noch nicht ausgeglichenen spannenden Druckes, das sich physikalisch überall dort einstellt, wo ein Körper mit dem ihn umgebenden Medium nicht im Gleichgewicht steht, — es wiederholt sich dies Gefühl hier nicht in abbildlicher, sondern in der urbildlichen Weise; denn die Physik ist ja nur das schwache Abbild geistiger Verhältnisse“). Theils aber hängt jener „Gotteshunger“ mit der Grundvorstellung zusammen, daß die Substantialität Gottes eben das sei, womit der Mensch sich erfüllen müsse, so daß sein ganzes sittliches Thun eben im Essen bestiehe, daher auch vom Appetit und dergleichen sehr oft die Rede ist. Die Grenzlinie, die zwischen dem persönlichen Gott und dem persönlichen Menschen trotz aller reichen Selbstmittheilung Gottes an den Menschen scharf festgehalten werden muß, wenn wir nicht in pantheistische Vorstellungen gerathen wollen, und wonach das Verhältniß zwischen dem sittlichen Menschen und seinem Gott rein als Liebe zu fassen, nicht aber als ein Verschlingenwerden der Gottesfülle von hungrigen Menschen zu denken ist, — diese Grenzlinie wird alle Augenblicke übersprungen, während doch daneben die Persönlichkeit Gottes und sein persönliches Walten ebenso beharrlich in einer oft höchst anthropomorphistischen Weise beschrieben wird. Die Gottesliebe läßt der Verfasser natürlich in ihrem Rechte, aber er macht ganz charakteristisch S. 337. eine Ekstase aus ihr, was wir nur für eine individuelle Form ihrer Erscheinung, schlechterdings aber nicht für ihr Wesen halten; das Neue Testament theilt wahrlich die Vorliebe des Verfassers für ekstatische Zustände nicht im mindesten. Für des Menschen Liebe ist Gott ein klares, bestimmtes Object; jenes hungrige Verschlingen der Gottesfülle aber muß, sobald man genau sagen soll, was denn das eigentlich sei, entweder in pantheistischer Weise dahin erklärt werden, daß das Universum vom Menschen geistig angeeignet wird und dadurch die innere Leere sich füllt, oder aber verschimmt es in mystische Vorstellungen, die bei einzelnen Individuen wohl zu wirklichen Zuständen werden können, aber in dieser Subjectivität doch niemals dazu angethan sind, reelle sittliche Grundbegriffe abzugeben. Nun soll aber überdies jener Gotteshunger immer mehr zur Unerfättlichkeit (Seite 167.), zu einem Seelenbrande (Seite 316.), zu einer wahren Gottesleidenschaft werden

(S. 318.). Ist uns schon an sich alles Leidenschaftliche nicht mehr sittlich, so sollte, auch wenn man mit dem Verfasser bis dahin Hand in Hand gegangen wäre, doch gewiß dieser leidenschaftliche Hunger in demselben Maße gestillt werden, d. h. aufhören, Hunger, Leidenschaft zu sein, in welchem jene Alimentation, jene Assimilirung fortschreitet. Der Verfasser aber läßt ihn darum nicht los; der Hunger der ersten Stufe soll sich auf der zweiten (S. 316.) zum Heißhunger steigern. Zwar entgeht dem Verfasser nicht, daß Jesus gesagt hat, wer an ihn glaube, den werde nimmermehr hungern noch dürsten. Aber damit wäre ja, sagt er, unsere Gottebenbildlichkeit weggetilgt; es müsse also jenes Hungern und Dürsten zwar allezeit und reichlich sich stillen, aber es sei das Nichtmehrhungern und Nichtmehrdürsten eben darum so viel als ein Immerhungern und Immerdürsten. Wenn das pneumatistische Schriftauslegung ist, so sieht sie dem, was man sonst Sophistik heißt, so ähnlich wie ein Ei dem anderen. Anstatt zu schließen: „Wenn dieser Hunger einmal aufhörte, so hörte die Gottebenbildlichkeit auf, denn diese besteht eben im Gottehungern“, wäre es wohl correcter, zu schließen: Weil nach Jesu Wort dieser Hunger gestillt werden, also aufhören soll, unsere Gottebenbildlichkeit aber nie aufhören kann, so kann diese auch nicht in jenem Hunger bestehen. Damit aber wäre allerdings die erste und Fundamentalthese des ganzen Werkes aufgegeben.

So sehr wir aber in diesen Dingen allen klar vor Augen sehen, daß die Richtigkeit und Selbstgewißheit in den Gedanken und dem System des Verfassers sich oft kaum mehr von Meisterlosigkeit unterscheiden läßt: so gern erkennen wir zugleich an, daß in den einzelnen Ausführungen eine Menge Goldkörner reiner Wahrheit verstreut zu finden sind. Der Verfasser versteht es ganz vortrefflich, die verschiedenen Gradationen und Gestaltungen, die im Christenleben, in seinem Entstehen wie in seinem Fortschreiten, thatsächlich vorkommen, in das Gitterwerk seines Systems an passendem Orte einzureihen, wodurch dann eben der bestechende Schein entsteht, als ob, weil diese Thatfachen wahr sind, auch jenes Schema, in das eine geschickte Hand sie eingefügt hat, damit als richtig bewiesen sei, eine Täuschung, die dem Verfasser selbst widerfahren ist. Einzelne Partien sind ganz vortrefflich, wie z. B. Seite 63 f. die Ideen über die Arbeit; Seite 78. über den Zauber, den gewisse Zeitvorstellungen, gewisse Moden über ganze Massen von Menschen ausüben; die Erörterungen Seite 175. 179. über Gebetserhörnung und Gebetszweifel; Seite 201. über menschliche Activität und Passivität; Seite 309. darüber, daß wir im Schriftverständnis ja doch nicht sowohl die Schrift als den lebendigen Gott selbst zu verstehen streben. Sehr gut ist auch die Art, wie sich Seite 279 f. der Verfasser gegen den engbrüstigen Confessionalismus ausspricht, der den Segen des Abendmahls daran bindet, ob diese oder jene dogmatische Formel angenommen wird oder nicht. Wenn er freilich so weit geht, zu sagen, für den erleuchteten Christen, der Leib und Blut des Herrn im Abendmahle gegenwärtig wisse, stehen die Worte: „Das thut zu meinem Gedächtniß“, ganz überflüssig da, sie seien bedeutungslos für ihn, so klingt hier wieder etwas von dem hochfahrenden Tone heraus, der an dieser Stelle um so weniger am Plage ist, da kein Theosoph mit seiner Weisheit so hoch steht, daß ein Wort, das der Herr gesprochen, für ihn müßig stünde und bedeutungslos wäre. Aber desto besser trifft er ins Schwarze, wenn er sagt: „Wo auch nur diese schwächste

Anschauung vom heiligen Abendmahle vorhanden ist, da reicht sie für den Herrn hin, durch solch engen und dünnen Canal dennoch die ganze objectivte Fülle des Mahles dem Gläubigen zuströmen zu lassen und ihm unendlich mehr zu geben, als er auf diesem Standpuncte bittet und versteht.“ Mit solcher Erkenntniß würde auch das moderne Lutherthum dem Herrn mehr Ehre, den Brüdern mehr Liebe bezeugen, als wenn es behauptet, dem Reformirten könne im Abendmahle gar nicht dieselbe Speise gegeben sein, wie dem Lutheraner. — Noch einen tüchtigen Ausspruch unseres Verfassers wollen wir citiren, von dem wir nur wünschen, daß er die geeignete Application auch für sein eigenes System davon gemacht hätte. „Es will uns beinahe bedünken“, sagt er Seite 305., „als ob die Tugenden der Selbstverleugnung, der Gelassenheit, Demuth und Friedfertigkeit herrlicher strahlten, als die richtigsten Bestimmungen der Concorbienformel über Abendmahl und Gegenwart Christi.“ So will es auch uns bedünken, die christlichen Tugenden seien mehr werth als die sublimsten Ideen vom Paradies und tausendjährigen Reich, überhaupt als alles Imaginiren in Dingen einer uns noch verschlossenen zukünftigen Welt, und die Ethik habe daher auch auf jene Tugenden mehr Gewicht zu legen, als auf solches wenn auch noch so glänzige „Hinein=Imaginiren“.

Die äußere Ausstattung des Werkes von Seiten der Verlags-handlung ist schön und des reichen Inhalts würdig.

Tübingen.

Palmer.

### Praktische Theologie.

Evangelische Pastoraltheologie von Dr. Chr. Palmer. Zweite verm. und verb. Aufl. Stuttgart, bei J. Fr. Steinkopf, 1863. XII u. 710 S.

Einer schon häufig von Anderen besorgten Sitte gemäß erlaube ich mir, mein eigenes Werk hiermit anzuzeigen. Ich begnüge mich, nur auf dasjenige aufmerksam zu machen, was in der neuen Auflage hinzugekommen oder abgeändert worden ist. Das Hinzugekommene besteht in vollständigerer Ausführung verschiedener einzelner Abschnitte, denen sich ein neuer über die pastorale Fürsorge für die Sonntagsfeier in der Gemeinde angereicht hat. Verändert ist die Anlage und Reihenfolge der Capitel dadurch geworden, daß ich meine Anschauung von der Aufgabe der Pastoraltheologie und ihrer Stellung zu der praktisch-theologischen Wissenschaft seit der ersten Auflage noch genauer fixirt, beziehungsweise modificirt habe. Seit es eine praktische Theologie giebt, bleibt ja, so scheint es, für die Pastoraltheologie nur noch die Wahl, entweder sich als Theorie der Seelsorge zu einer einzelnen praktisch-theologischen Disciplin mediatisiren zu lassen, oder als bloße Rathgeberin für den Pastor, als eine Art Hausbuch zu dienen, das vorkommendenfalls eine brauchbare, praktische Anweisung zu richtigem Verfahren gäbe. Beides hat mir nicht genügt. Ich ward statt dessen auf folgende, in der ersten Auflage nur noch nicht vollständig und klar herausgearbeitete Erkenntniß geführt. In eine Pastoraltheologie gehört, da sie den Pastor zum eigentlichen Objecte hat, also nicht wie die praktische Theo-



logie das Leben und die organischen Thätigkeiten der Kirche, sondern das Leben und die Thätigkeit des Pastors beschreibt, 1) eine Lehre vom geistlichen Amte selbst — denn er muß ja zuerst wissen, wie er seinen Beruf selber anzusehen und aufzufassen hat; 2) eine Lehre von dem diesem Berufe gemäßen Leben eines Pastors; 3) eine Lehre von der pastoralen Thätigkeit im engeren Sinne, in welchem er weder geistlicher Redner noch Liturg, noch Katechet, sondern Hirte, d. h. Führer und Erzieher, seiner Gemeinde ist. Wenn wir hieraus als Theile der Pastoraltheologie die drei entstanden: 1) vom Pastorat; 2) vom Pastor; 3) von der Pastoration, so war nun die Frage: mit welchem Rechte werden diese drei, oder wenn wir 1) und 2) als das sich näher Verwandte, jedenfalls Zusammengehörige betrachten müssen, — die zwei Hauptstücke zusammengenommen? Im System der praktischen Theologie liegen sie weit auseinander; die Lehre vom Pastorat gehört der Lehre von den Organen des kirchlichen Lebens, der Physiologie der Kirche an, die Lehre von der Seelsorge aber ist eine der speciellen praktischen Disciplinen, in gleicher Reihe stehend wie die Liturgik, Homiletik, Katechetik. Da leitete mich gerade der mittlere Theil auf das Rechte. Die Darstellung des Lebens eines Pastors, d. h. die Pfarrmoral, ist offenbar nicht ein Theil praktischer Theologie, sondern ein Stück Moral, d. h. eine specielle Anwendung der allgemeinen christlichen Moral auf den besonderen Stand des Pastors. Und von da aus nun fand ich den Schritt rückwärts zum ersten und den Schritt vorwärts zum dritten Lehrstück sehr einfach. Das erste Hauptstück entlehnt die Pastoraltheologie aus der praktischen Theologie, aus der kirchlichen Organisationslehre, um daran die wissenschaftliche Basis zu haben. Sie folgert nun: Der Mann, welcher das so gestaltete Amt an der Kirche, ein Amt von so wesentlich sittlicher Bedeutung übernimmt, muß, um demselben gerecht, um mit seiner ganzen Persönlichkeit ein würdiger Träger desselben zu sein, die Grundsätze christlicher Moral in bestimmter Weise in seinem Leben nach dessen verschiedenen Beziehungen realisiren. An diese Pfarrmoral schließt sich nun aber die Lehre von der Pastoration, von der Seelsorge, darum enger an, als dies von allen anderen kirchlichen Thätigkeiten gesagt werden kann, weil die Seelsorge als pastorale Erziehung der Gemeinde ebenfalls einen wesentlich ethischen Charakter hat; wie das zweite Hauptstück den Pastor lehrt, sich selbst zu erziehen, so lehrt ihn das dritte, die Gemeinde zu erziehen, wofür ihm aber das erste die richtige amtliche Stellung anweist, auf deren Grund er dieses Erziehungsamt rechtlich ausübt. Das Verhältniß der Pastoraltheologie zur praktischen Theologie einerseits und zur Moral andererseits wäre demnach analog dem Verhältniß, in welchem die christliche Pädagogik zu den beiden genannten Theilen der Theologie steht. Hiernach sind nun in dieser neuen Auflage die Materialien groupirt. — Der Inhalt selbst ist sich im Uebrigen gleich geblieben; die Art, wie sich das theologische Junkerthum in Mecklenburg und Kurhessen gegen mich ausgesprochen hat, war nicht geeignet, mir von der Wahrheit einer Theologie einen günstigeren Eindruck beizubringen, auf deren Grund die Massivität der Begriffe mit der Massivität des Benehmens, der Hochmuth in der Amtstheorie mit dem Hochmuth im literarischen Auftreten Hand in Hand geht.

Tübingen.

Palmer.



**Pädagogische Zeitfragen für Eltern und Schulmänner, besprochen von Dr. C. Kühner. Frankf. a. M., Sauerländer, 1863. VII u. 222 S.**

Es ist kein System der Pädagogik, was der Herr Verfasser hier bietet; diese Aufsätze, ursprünglich Programme der Frankfurter „Musterschule“, sind zu verschiedenen Zeiten geschrieben und zwar, wie der Titel sagt, auch für die Eltern geschrieben, haben also einen praktischen Zweck; aber es sind vortreffliche Materialien, die die pädagogische Wissenschaft ebenso gut verwerthen wird, wie sie dem Schulmann und jedem Erzieher praktische Aufschlüsse und Winke geben. Wir schlagen ihren Werth für die Wissenschaft darum so hoch an, weil hier nicht ein Parteimann seine Phrasen an Mann bringt, wie wir dies so vielfach bis zum Ekel zu hören bekommen, sondern ein gediegener, erfahrener Pädagog aus dem reichen Schätze seiner Beobachtung Mittheilungen macht. Die Schrift reiht sich den Schulreden von Heiland, Döderlein u. A., den pädagogischen Aufsätzen von C. L. Roth würdig an. Der Inhalt der einzelnen Abhandlungen ist folgender: 1) Gefahren großstädtischer Erziehung. 2) Standesmäßige Erziehung. 3) Knaben und Jünglinge müssen gewagt werden, um Männer zu werden. 4) Erziehung zur Wahrhaftigkeit. 5) Gefahren moderner Jugendlectüre. 6) Die Realschule im Dienste localer Bildungsbedürfnisse. 7) Zur Vermittelung des Grenzstreites zwischen Schulzeit und Lehrzeit. 8) Wie man Geschäftsmänner erzieht. 9) Die Grenzen der weiblichen Schulbildung. Wir müssen uns mit dieser Inhaltsangabe hier begnügen, jedoch nicht, ohne dem Verfasser unseren Dank dafür auszusprechen, daß er diese Arbeiten, die sonst nur in Frankfurter Familien zu finden gewesen sein würden, Allen zugänglich gemacht hat, für welche die Erziehungsfragen nicht nur Berufs-, sondern auch Herzensangelegenheit sind.

Tilbingen.

Palmer.

**Das Schulwesen der Jesuiten nach den Ordensgesetzen, dargestellt von Dr. Gustav Weicker, College am königlichen Pädagogium zu Halle. Halle, Waisenhaus-Buchhandlung, 1863. VII u. 288 S.**

So viel über diesen Gegenstand, der den Pädagogen wie den Kirchenhistoriker gleich sehr interessirt, schon von Carl v. Raumer in der Geschichte der Pädagogik, neuerlich in noch vollständigerer, allseitigerer Weise von Wagenmann in der Schmid'schen Encyclopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens gegeben worden ist, so zeigt doch vorliegendes Werk, daß immer noch weitere Arbeit auf diesem Gebiete möglich und erspriesslich ist, daß aber jeder neue Erfund nur auf das alte Resultat führt, nämlich daß in Einzellnem die Jesuiten wohl je und je ihrer Zeit an pädagogischer Klugheit voraus waren, ihre Erziehung aber im Ganzen doch nichts mehr und nichts weniger als die raffinirteste Corruption ist. Wie manche Nation hat es gemeinsam zu blühen, daß es an ihrem Hofe Sitte ist, die Thronerben von Jesuiten erziehen zu lassen! — Der Verfasser des vorliegenden Werkes hat, wie der Titel sagt, vornehmlich die Gesetze des Ordens selbst durchforscht, er hat es aber nicht versäumt, auch andere geschichtliche Werke, wie Ellendorf u. A., soweit sie ihm zugänglich waren, beizuziehen, um dadurch das Bild, das die Ordensregeln geben, aus dem Leben zu bestätigen und zu er-

gängen. Daß durch solche Enthüllungen die vornehmen Jesuitenfreunde von ihrer Freundschaft so wenig als das in ihren Händen befindliche Volk von seinem Aberglauben zu heilen ist, weiß man leider wohl; aber solche Werke haben außer ihrem Werth für das historische Wissen insbesondere auch die Bedeutung, daß das schmachvolle Liebäugeln, das heute noch protestantische Schulleute da und dort mit dem römischen Wesen treiben, je länger je weniger möglich wird, weil nur die Unwissenheit oder die Schamlosigkeit noch mithalten kann, die es denn allerdings auch thut, wovon der Verfasser selber Proben erlebt hat. — Der Inhalt unserer Schrift ist in folgender Weise geordnet. Nach einer Einleitung über Bedeutung und Entstehung der jesuitischen Pädagogik und über Quellen und Hilfsmittel folgen fünf Capitel: 1) Zweck der Erziehung und des Unterrichts nach jesuitischer Anschauung. 2) Verschiedene Arten der jesuitischen Lehr- und Erziehungsanstalten. 3) Äußere Schulverfassung. 4) Lehrverfassung. 5) Sittliche und religiöse Erziehung. Den Schluß macht ein Excurs über die „obligatio ad peccatum“, welcher auf das Resultat kommt, daß eine Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Oberen bis zur Vollziehung einer Sünde zwar nicht in dem Wortlaut einer Stelle, wohl aber in dem übereinstimmenden Inhalt vieler Stellen der jesuitischen Ordensgesetze enthalten ist (vgl. hierüber die Abhandlung von Dr. Steitz im ersten Hefte dieses Jahrgangs).

Tübingen.

Palmer.

**Halle** im **Pfeffer'schen Verlage** erschien neuerdings und ist durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

**Die Propheten Esra und Daniel** und ihre neuesten Bearbeitungen. Vom Prof. Dr. **A. Hilgenfeld**. gr. 8.  $\frac{1}{2}$  Thlr.

**Bardesanes von Edessa** nebst einer Untersuchung über das Verhältniss der clementinischen Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder. Von Dr. **A. Merx**. gr. 8.  $\frac{4}{5}$  Thlr.

**Johann Major** der Wittenberger Poet. Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie und des Humanismus im 16. Jahrhundert. Von Lic. **G. Frank**. gr. 8.  $\frac{1}{3}$  Thlr.

**Rudolf Collin**. Ein Charakterbild aus der Schweizerischen Reformationsgeschichte. Von **Konrad Furrer**, V. D. M. gr. 8.  $\frac{1}{3}$  Thlr.

---

In **J. Seuberger's Verlag** in Bern ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

## Das Leben des Propheten Elias.

Predigten von **K. M. Wirth**,

Dekan und erstem Pfarrer in Herisau.

8. Eleg. brosch. — Preis 24 Ngr.

„Vielleicht nie seit den Tagen des Christenthums war es nöthiger, als jetzt, daß Elias geistig wieder auferstehe und seines Lebens Wort und That sich wiederhole“ — sagt der Prediger in der Einleitung zur 1. Predigt; wir dürfen mit aufrichtigem Danke für des Verfassers Gabe hinzufügen: Darum ist es auch nöthig, daß solche fernige Reden über Elias in dem Geiste des Propheten, der die vorliegenden durchweht, dem evangelischen Volke zur ernstesten Betrachtung dargeboten werden und den Geistlichen zur Erweckung und Förderung, das Schwert des Geistes recht zu führen und auch aus den Fundgruben des Alten Testaments das noch vielfach verborgen gehaltene Gold hervorzuholen und den Gemeinden anzubieten.

(Darmstädter Kirchenzeitung 1863, Nr. 80.)

---

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in Berlin ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

**Hoffmann**, General-Superintendent, Dr., **der Mittler und sein Werk**, oder der (Passions-), Oftern- und Pfingstenkreis. 28 Predigten über die Evangelien. Mit Betrachtungen über die betr. Zeiten des Kirchenjahres (Abtheilung 2. von: „Ein Jahr der Gnade in Jesu Christo). 1 Thlr. 7 Sgr. 6 Pf.

In J. G. Bökeneder's Verlagsbuchhandlung in Regensburg ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen vorrätig:

## **Zwei französische Stimmen über Renan's Leben Jesu**

von  
**Edmund Scherer und Athan. Coquerel d. J.**  
Ein Beitrag zur Kenntniß des französischen Protestantismus.  
Geh. 12 Ngr.

---

Verlag von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

### **Theologische Studien und Kritiken.**

Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie,  
in Verbindung mit

**D. C. J. Witsch, D. J. Müller, D. C. P. Hundeshagen**  
herausgegeben

von **D. C. Ullmann und D. R. Rothe.**

Jahrgang 1864.

**Inhalt des ersten Heftes:**

#### **Abhandlungen:**

1. Schmidt, Verthoß von Regensburg.
2. Pischon, die Verfassung der griechischen orthodoxen Kirche in der Türkei.

#### **Gedanken und Bemerkungen:**

1. Köster, über die reineren Religionsbegriffe im Homer.
2. Valentiner, Plotin und seine Enneaden.

#### **Recensionen:**

1. Hilgenfeld, der Canon und die Kritik des neuen Testaments; rec. von Weiß.
2. Endhoff, theologisches Handbuch zur Auslegung des heidelberger Catechismus; rec. von Hundeshagen.
3. Reisenrath, die deutsche Theologie des frankfurter Gottesfreundes; rec. von Winkel.

#### **Miscellen:**

Preisauflage: Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen.

#### **Inhalt des zweiten Heftes:**

#### **Abhandlungen:**

1. Benschlag, die Befehrung des Apostels Paulus.
2. Pischon, die Verfassung der griechischen orthodoxen Kirche in der Türkei. Schluß.

#### **Gedanken und Bemerkungen:**

1. Caspari, Zion und die Akra der Syrer.
2. Wettler, die Hauptgrundsätze der Pastoraltheologie nach Paulus.

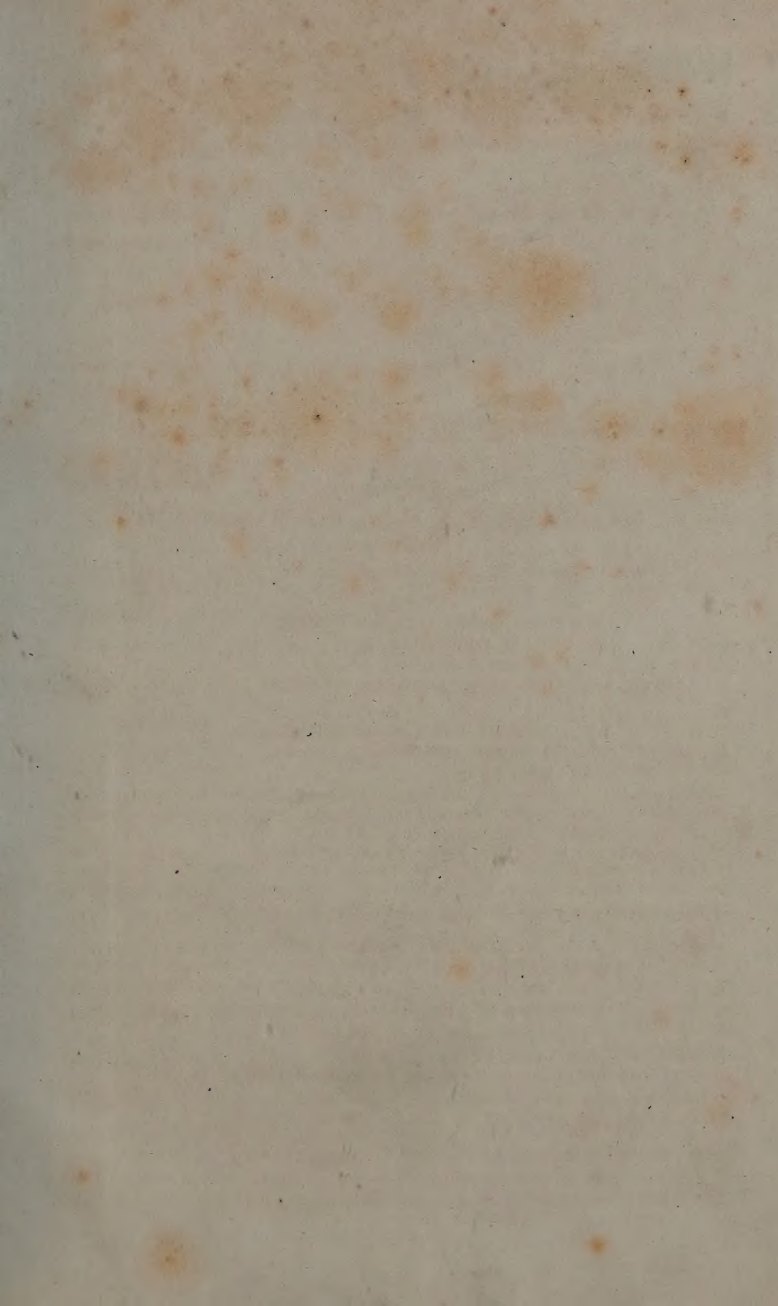
#### **Recensionen:**

1. Böhmer, das erste Buch der Thora; rec. von Diestel.
2. Schneckenburger, Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte; rec. von Ritschl.

#### **Miscellen:**

Programm der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion auf das Jahr 1863.

---







GTU Library



3 2400 00294 9539

